

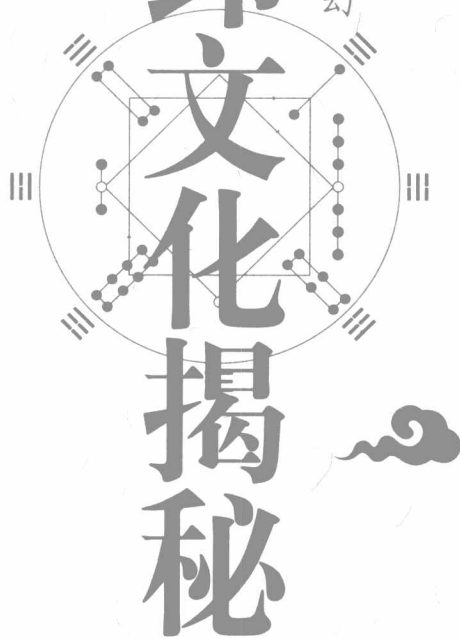
易学文化丛书

张其成 主编

统御寰宇的梦幻

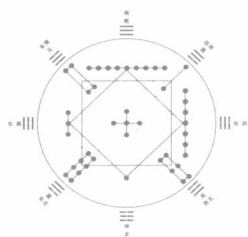
易纬文化揭秘

萧洪恩 著



中国书店

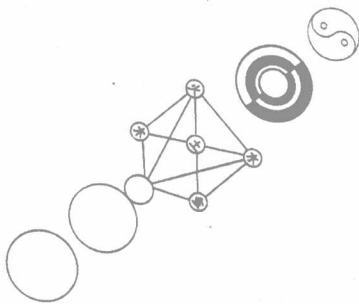




易学文化丛书

总序

张其成



在人类枢轴时代，只有一本书是由符号系统与文字系统共同构成的，那就是《周易》；在中国文化历史上，只有一本书是为儒家和道家共同尊奉的，那就是《周易》；在中国科学文化发展进程中，只有一本书对人文和科学都产生过重大影响，那就是《周易》。

《周易》是华夏文明的总源头，是中华文化的聚集点。

《易经》、《易传》、“易学”不仅是“易文化”形成的三阶段，也是中华文化进程的三步曲，它标志着中华文化从巫术文化到人文文化、科学文化的发展过程。从某种意义上说，一部易学史就是一部中华精神文化发生、发展史。

作为“易文化”本质的“易道”，是宇宙生命的本体理念与生成结构，是开物成务、彰往察来、弥纶三才的大规律、大法则，是天人同构、时空合一、中正和合的思维方式与价值取向。“易道”构成了中华文化最稳定、最本质



的内核，决定了中华文化的面貌、特征和总体走向，代表了中华民族的深层心理结构，促成了中国人特有的生活方式、行为方式、价值取向、伦理道德、审美意识和风俗习惯。

因此，我们有理由说，“易道”正是通贯儒家、道家的中华大道，是中国文化的主干，是中华民族的精神支柱！

“易道”对中华文化各形态、各学科的影响是深层次的。无论是以易理为指导思想规范各学科的学术走向，还是以易符、易图为框架建构各学科的理论体系，都说明了这一点。中国古代的社会科学、人文科学、自然科学、生命科学在形成、发展过程中，往往或援易为说，或援以入易，从而都或多或少地与“易”建立了一种亲缘关系。

因而从“易学”入手，从“易道”入手，探讨中国文化的本质，探讨中国文化各形态、各学科的思想来源、理论特征，就成为必要而且可能的。

为此，我们组织编写了这套丛书。

本丛书旨在全方位展现易学文化的博深内涵和人文价值，系统阐述《周易》和易学的基本原理、哲学智慧、深入发掘易学与中华文化各形态、各学科的内在关系，企图从一个特定的层面揭示中华文化的本质特征、功能价值和发展规律。

新世纪的钟声即将敲响。

整个人类都在自觉或不自觉地准备步入下一个百年循环。历史毕竟逃脱不了《周易》所昭示的周期运动的大规律。

下个世纪，人类不同文明之间是大冲突还是大融合？这已成为世人关注的焦点。

“和平”与“发展”，是全人类的期盼。

如何消解东西方文化的冲突？如何消解科学与人文的对立？这是“和平”与“发展”所要首先解决的课题。

“易学”以它保合太和、含弘光大的个性为解决这一课题提供了重要借鉴。

面临西方文化的严峻挑战，重新确认以“易学”为代表的中华优秀传统文化的现代价值，承续以“易道”为代表的中华民族传统理念精神，发挥“易文

化”弥纶天人、贯通时空的品性，促进人与自然的和谐、科学与人文的互通、中西文化的融合……

这是历史交付给我们炎黄子孙的光荣使命！更是“当代新易学”所不可推卸的职责！

1997年夏于北京大学

前言

在1984年5月武汉东湖“中国《周易》学术研究讨论会”上，业师萧蓬父以“洁静精微”的“《易》教”嘱我等做好会务工作，从而开启了笔者钻研“易”学的心灵之门，而《易纬》在当时还少有学者问及，因而成了笔者的首选对象，这也是先贤所谓“宁凿五丁之间道，不假邯郸之野马，故其途亦不得不殊”（黄宗羲《明儒学案·自序》）的精神激励所致，并使笔者坚定了研究《易纬》的决心。

早在汉代，荀悦即强调对于纬书“有取焉则可，曷其燔”^①，表明了他对待纬书的正确态度；后来刘勰于《文心雕龙·序志》中则提出了“酌乎纬”的科学态度；王廷相更是强调“使得乎道真，虽纬说稗官，亦可从信”（王廷相《太极辩》）的原则，反对对“纬说异端”“罔知抉择”（王廷相《雅述》上篇），并要按照是否“得乎道真”的标准对古代文化进行“抉择”，从而区别“是非邪正”。正是基于这一批判精神，笔者认为有必要从历史文化的角度对《易纬》加以研究，并进行相应的文化释读。

首先，从中国易学发展的历史看，继《易传》之后，《易纬》以其民间易学的特定形式，上承《易传》，下启孟、京易学，成为易学发展的必经环节。其所发挥的《易传》义理之学，直接开启了魏晋易学的先河。因此，要研究易学发展史，就必须研究《易纬》，方能解释一些特殊的易学现象，如王弼易学的根基问题等。在科学的历史发展上，《易纬》中所阐述的宇宙演化理论，促成了张衡的宇宙演化学说；《易纬》的八卦气验说等促成了中医气



^①荀悦《申鉴·俗嫌》（《诸子集成》本），上海书店1986年版。



象医学的发展与完善；其他如历法知识、数学、农学及物候学知识等，不仅可作为研究科学史的重要史料，而且本身就足以使一些科学认识的发明期提早数十乃至百年以上，诸如《易纬·乾凿度》中所阐述的九宫之说即是。所以，要研究中国科学技术史，也应当参资《易纬》。从思想史的发展看，过去由于在思想史研究中排除和否定了《易纬》，使汉代思想较其他时代的思想研究要逊色得多，诸如许多思辩哲学的内容，《易纬》易学象数学对思维模式的探索等，向来无人问津。相反，作为这些探索结果的董仲舒的矛盾论、天人感应及深察名号论等，倒为人们重视，因而认为汉代的学术在思想发展史上是倒退。因此，为了理解董仲舒，理解王充、王符、仲长统等，为了认识汉代思想史的丰富内容，我们也应当着力理解《易纬》。另外，我们知道，道教是与《易》学并行发展的中国文化的一个极为重要的部分，它的理论渊源于古代的道家。但不容否认，道教的形成与《易纬》的中介作用分不开。道教的开山著作《周易参同契》，是直接依于《易纬》的，它的“六虚”说、“十二消息”说及“卦气”之说等，都取之于《易纬》。所以，宋代理学家朱熹在《参同契考异》中说：“《周易参同契》，魏伯阳作。魏君后汉人，篇目盖仿纬书之目。”朱彝尊《经义考·通说·说纬》引徐常吉曰：“魏伯阳《参同契》亦《易纬》也，学者以其入道家，遂不列于纬书之目。”由此可见《易纬》对《周易参同契》的影响之大。实质上，《易纬》还影响到后来的道家，诸如晋代的伪《列子》、乾元子的《三始论》、唐代的《上方大洞真元妙经图》等等，并且通过道教的中介而影响到宋明理学如周敦颐等。因此，要深切地理解中国道教，也应先理解《易纬》。总之，研究古代的思想史、科学史，或者单纯地研究《易》学史、道教史等等，都具有研究《易纬》之必要。

其次，从中国思维方式的历史发展看，中国文化发展到春秋战国时代，在民族的思维形式上已经形成了自己的特点，这就是形成了自己理想的“能”解决任何问题的万能之“道”，“道”是最一般的法则，它适用于一切方面、一切场合，庄子《逍遥游》之“道通为一”就是对它的肯定。因此，“道”是最高原则与特殊运用的结合体。而《易传·系辞传》的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”之说法，正是对“道”的最好表述。以“道”为根

基的这种思维模式，具有统一性、模糊性，甚至也具有惰性。因为它是最高的原则，所以能求得任何问题的一致答案，即如《易传·系辞传》所谓“天下同归而殊途，一致而百虑”，这是它的统一性，这可以伯阳父论地震为例；因为它是权威性原则，所以在探索问题时，不求深解、不得具体，因而它具有模糊性，“万事只是个一阴一阳”便是其例；因为它是一般性原则，所以在特殊的运用中，仰赖一般而不假思索，结果是既无补于理解一般，又无补于理解特殊，因而它具有一种强烈的历史惰性，从而影响到中国近现代思想发展的历史进程。从思维形式上看，这是一种由一般到特殊的演绎式思维模式，由普遍到个别的致思途径即是这一思维形式所反映的认识过程。

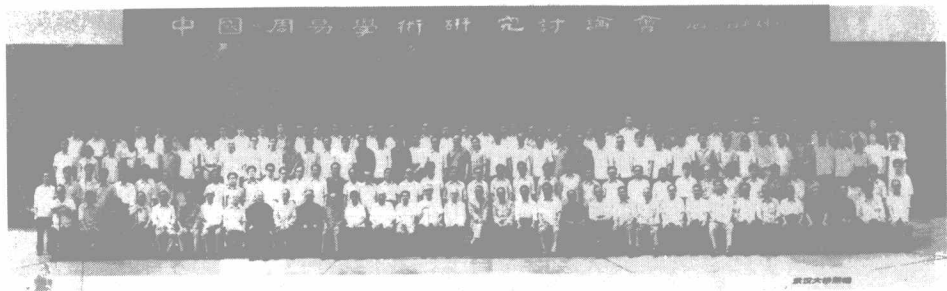


图001 1984年武汉东湖“中国《周易》学术研究讨论会”代表合影

到了汉代，伴随着对思想统治手段的新探索，产生了新道家、新法家、新儒家等六家学术，他们采儒墨之善，撮道法之要，但都只是在治标而没有治本，即没有从思维方式上作根本的改造。而完成这一任务的恰好是当时不见经传的民间学者，特别是《易》学家，即如《易纬》的作者们（在一定程度上说，或许还应包括其他谶纬著作）。从《史记·仲尼弟子列传》、《汉书·儒林传》等记载看，汉代的《易》学传授本就复杂，在未立博士学前并为民间《易》学，部分《易》家立为博士学后，也复有民间《易》学，但在走进官方学术的过程中，其致思方式却实现了统一。

《易纬》的作者企图以一种完全新式的思维形式代替已有的旧的思维形式，这就是他们的象、数思维模式。由于他们的立足点是当时流行的各家学术而以《易》学为主，故仍可称《易》学。虽然象、数思维的初原可上溯到《国语·周语下》“天六地五，数之常也”之说以及《左传》、《国语》中的



《易》占《易》说，但《易传》中的象数学无疑是《易纬》象数思维模式的直接依据。《易纬》的象数思维模式具有其固有的特点和局限，主要表现在：

第一，前提与结论之间，由于不完全是因果联系，因而具有多样性、灵活性。以象数为例，数象明一理，靠的是想象与类比，象与理之间没有必然的内在联系。这样，这种思维形式在引导科学发展的同时，也引出了许多幻想与乌托邦，从而导致了这种思维模式之社会作用的两面性。

第二，以象数为根据，使它具有僵死性。这个特点，完全是因为这种思维模式所借助的《易》象数框架造成的，它潜移默化的作用，导致牵强、附会，甚至把科学引向歧途。

《易纬》阐发这一思维模式，本是为了补偏救蔽，但由于时代和认识的局限，他们的这种思维模式确有比此前的思维模式更明显的错误。但由于它要求的是具体、详析、定格，所以在促进科学发展方面，它比前一种思维模式有更大的推动作用。毫无疑问，对这种思维模式的深刻反思，披沙淘金，必然具有重大的启发性和现实意义。

总之，从中国思想史及认识史的角度，我们都应对《易纬》研究的重要性有所认识。然而，在1986年获得硕士学位以后，怀着对中国共产党的忠诚，同当年武汉大学的十七名支边研究生一样，笔者踏上了支援边区建设的征途，并因此而中断了心爱的《易纬》研究。对那一段支边的经历，我无怨无悔；对中断的研究，我偷闲继之。这也就是《易纬文化揭秘》至今才得已呈现于读者面前的原因。

值得感怀的是，经过近20年的时代转换，国内外学者对《易纬》的重视程度有了空前提高，相关研究成果也十分丰富。不仅形成了国内外庞大的研究队伍，而且也在研究中加深了交流，促成了国内外《易纬》研究的共同发展。这是《易纬》研究迎来新的高潮的契机，这也是本研究的进一步企望。

目 录

总序/1

前言/1

第一章 正确阐释《易纬》文化的理论前提/3

一、《易纬》在谶纬经学中最为醇正/3

- (一) 《易纬》与谶/4
- (二) 《易纬》与录/11
- (三) 《易纬》与图、书/14
- (四) 《易纬》与符、候、表等的关系/21
- (五) 前人对《易纬》的评价聚讼/28

二、《易纬》是早于孟京易学的民间易学/31

- (一) 关于《易纬》起源的理论预设/32
- (二) 关于《易纬》起源时代的旧说评议/35
- (三) 关于《易纬》作者的旧说评议/46
- (四) 关于《易纬》思想渊源的旧说评议/55

三、《易纬》从民间易学演为官方经学的历史进程/59

- (一) 中国历史发展的特殊性及其思想需要/59
- (二) 《易纬》由民间走向官学/64
- (三) 《易纬》产生的特殊历史条件/71



(四) 《易纬》是前汉学术思潮流变的直接结果/75

四、《易纬》的篇目题解及产生的具体时代/81

(一) 《易纬·乾凿度》成书于太初改历之前/81

(二) 《稽览图》、《通卦验》产生之时代/95

(三) 其他各篇的产生时代/101

第二章 《易纬》的象数思维模式/111

一、《易》学象数思维模式概观/111

(一) 《周易》思维模式的话语系统/112

(二) 象数思维模式的基本特征/116

(三) 《易》学象数思维模式的核心精神/118

二、《易纬》象论精义/120

(一) “观物取象” /120

(二) “索象画卦” /122

(三) “画卦为象” /126

(四) “象成设位” /128

(五) “取象比类” /130

(六) “立象尽意” /132

三、《易纬》数论阐秘/136

(一) “万汇滋溢，阴阳成数” /137

(二) “天地之数，万源由也” /140

(三) “诸卦气，温寒清浊，各如其所” /142

(四) “致德之数” /149

四、《易纬》道论释微/154

(一) 寓“道”于象、数/154

(二) “《易》一名而三义” /158

(三) “《易》一阴一阳，合而为十五之谓道” /164

(四) “乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也” /169

第三章 《易纬》的历史观/175

一、《易纬》的自然史观/175

- (一) 从《易传》到《易纬》/176
- (二) “五气渐变，是为五运”/180
- (三) “《易》始太极，分而为二”/187
- (四) “《易》数一、七、九、一”/189

二、《易纬》的社会史观/197

- (一) 《易纬》社会史观的理论前提/197
- (二) 社会史是自然史的继续/202
- (三) 卦轨说与社会史节律/204

三、《易纬》的认识史观/211

- (一) 《易纬》认识史观的形成/211
- (二) “象数互含”，“数”重于“象”/214
- (三) “象成而数生”/218
- (四) “变文成字”/221

第四章 《易纬》的结构论/229

一、一阴一阳之谓道/230

- (一) 《易》以“象阴阳”/230
- (二) “因阴阳定消息”/238
- (三) “乾坤相并俱生”/244
- (四) “缘物成三”/251

二、卦气说与自然有机论/254

- (一) 卦气说的起源问题/254
- (二) “卦当岁，爻当月，析当日”/257
- (三) 诸杂卦“月居六日七分”/260
- (四) “作象八卦，以应天枢”/265



三、爻位说与社会组织论/270

- (一) “三节共本，同出元苞” /270
- (二) “人生而应八卦之体” /277
- (三) “六位正，王度见” /285
- (四) “中和之盛，应于盛位” /291

第五章 《易纬》的历史地位/299

一、《易纬》在《易》学史上的地位/299

- (一) 《易纬》对《易传》的发展/300
- (二) 《易纬》对孟京《易》学的启迪/317
- (三) 《易纬》对其他《易》学的影响/322

二、《易纬》在科学史上的地位/328

- (一) 《易纬》与汉代天文学/329
- (二) 《易纬》与汉代医学/334
- (三) 《易纬》与其他科学/347

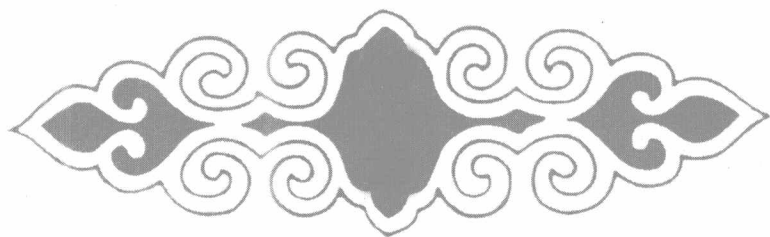
三、《易纬》与汉代学术/352

- (一) 《易纬》与汉代学术的共同基点/352
- (二) 《易纬》与汉代反神学思潮/358
- (三) 《易纬》与汉代经学/363

附录 历代《易纬》研究概述/374

- 一、经学时代的《易纬》研究/374
- 二、清末民初过渡时期的《易纬》研究/383
- 三、20世纪20年代以来的现代《易纬》研究/386

后记/391



正确阐释《易纬》文化的理论前提

第一章

正确阐释《易纬》文化的理论前提



对《易纬》的研究有一些基本的理论认识问题，如《易纬》不单是七纬之一，而且向来就与谶、录、符、候、表、图、书等并举。所以，研究《易纬》必须对《易纬》的范围有一个较为明确的界说，否则就难免在研究中喧宾夺主，影响对《易纬》的价值认定；由于《易纬》是特定时代的特定产物，因而在研究《易纬》时必须先弄清楚《易纬》产生的历史时代，以此确立《易纬》在学术史上的历史地位；《易纬》与其他纬书的关系如何？能否以谶病纬、以他纬病《易纬》等，对此类问题都应先有一个明确的认识，故此先对有关《易纬》研究的理论基础问题作一阐明：笔者的基本认识是解《易》之醇者为《易纬》、孟京易学后于《易纬》、《易纬》是谶纬经学的重要部分、《易纬》较诸纬更为醇正。

一、《易纬》在谶纬经学中最为醇正

《汉书·李寻传》有“六纬”之名，《后汉书·樊英传》则又有“七纬”之名，而后世多言“七纬”。《易纬》与七纬的界限非常明白，无有混同，故颜师古注“六纬者，五经之纬及乐纬也”。《后汉书·樊英传》李贤注“《河》、《洛》、《七纬》”句曰：“《易纬》、《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》也。”《隋书·经籍志》言：“《七经纬》三十六

篇，并云孔子所作”，未指具体范围^①；《旧唐书·艺文志》有“《易纬》九卷，《书纬》三卷，《诗纬》三卷，《礼纬》三卷，《乐纬》三卷，《春秋纬》三十八卷，《论语纬》十卷，《孝经纬》五卷”，《新唐书·艺文志》同。所以，《易纬》与其他诸纬的界限，非常明白。然而，后世论纬，多以录、讖、图、候、符、表等并举，或统称以讖纬，或称以图纬，或称以纬候等，对它们的界限，前贤及时贤多有申论，有认为其界限分明，非为一术者；有认为其名别而实一者。现条其类别，略加分析，进而确定《易纬》的具体范围。

（一）《易纬》与讖

“纬”与“经”相对而言。“纬”者，围绕之辞，《释名·释典艺》曰：

“纬，围也，反复围绕以成经也。”《说文解字》曰：“纬，织横丝也。”“经，织纵丝也。”段玉裁《说文解字》注曰：“织横丝者，对上文织纵丝而言，故言丝以见缕，经在轴，纬在杼，《木部》曰：杼，机之持纬者也。引伸为凡交会之称，汉人左右五经之书谓之祕纬。”桂馥《说文解字义证》亦言曰：“《六书故》：‘纬，杼所持丝也。’经纵而纬衡[横]。”因此，纬与经应相对为言。至于书之经纬，按《隋书·经籍志》所言，“纬”是解释“经”的



图002 徐兴无《讖纬文献与汉代文化建构》扉页



^①据《后汉书》注及王应麟说七经纬共三十五篇，与三十六篇篇数不合。

作品：“说者又云，孔子既序六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬……以遗来世。”

周予同认为，对“纬”应作广义与狭义的理解：

两汉的时候，六经之外，又有所谓“纬”。纬含广狭二义，纬书之广义的解释，是泛指当时所产生的一切讲术数占验的书而言，所以每每将“讖”、“图”、“候”等字与“纬”字配合而成为“讖纬”、“图纬”、“纬候”等名词。纬书之狭义的解释，则专指“七纬”而言。所谓七纬，就是《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》的纬。^①

若据此论，笔者在研究中通常就狭义之纬而论。综观前人对此“纬”的评价，“纬以配经”应是主流认识。如《四库全书总目提要·易纬》后叙、刘秉璋《纬摺》叙、赵在翰《七纬总叙》等都有的共识即纬以辅经。

《说文解字》曰：“讖，验也。”《淮南子·说山训》：“六畜生多耳目者不祥，讖书著之。”《说文解字》：“籒，验也。一曰锐也，贯也。从竹，籤声。”姜中奎曰：讖书多记灾祥之事，今应验皆用讖，锐贯皆用籒，《易纬·九厄讖》即取应验之义，而《道藏四圣真君灵籒》四十九数，《玄真灵应宝籒》九十九数，《扶天广圣如意灵籒》一百二十数，则义取应验，形取锐贯也。其与古讖异术，而所以取验将来则一也。^②桂馥《说文解字义证》中也对此进行了较系统的说明，表明“讖”乃有征验之书，其用在言王者受命的征验，见于《易》者，有《易九厄讖》一目。

“纬”之于“讖”的关系，往往因“讖纬思想”而难以理清，日本学者对之曾作广义与狭义的区分：

所谓“讖纬思想”，有广、狭二义。从狭义来说，是指自前汉到后汉所流行、形成的纬书思想，而作为这种思想的根干的是阴阳五行思想、灾异祥瑞思想、星宿预征思想、神仙思想等等。这些思想



^①周予同《纬书与经今古文学》，见《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第42页。

^②姜中奎《纬史论微》卷一，上海书店2005年版，第10页。

不仅对汉代社会的变迁以极大的影响，而且曾风靡于思想界，构成汉代思想的特色。这些思想中所共同的东西是带有神秘、咒术色彩的成分，因而常受到站在富有理性主义的儒家思想立场的批判，往往被人们忽视；然而要研究汉代的思想，对它是不应当忽视的，因为构成汉代思想特色的正是纬书思想。可是，这种神秘的讖纬思想并不是进入汉代以后才突然兴起的。从星宿运行的变异和天文现象的异常来占卜吉凶，由天灾地变来推断祸福，在春秋战国时期已有很多这样的事例。至于阴阳五行思想、神仙思想，也同样如此。因此，广义的讖纬思想的形成，是从这种神秘思想的渊源开始的，它经过秦汉神秘思想流行的最盛期，包括流行于魏晋以后中国思想界的一切神秘思想在内，统称为“讖纬思想”。不用说，在广义的讖纬思想中占中心地位的正是纬书思想。^①

不难看出，安居香山是倾向于对二者进行区分的，故“在研究纬书的过程中是把它分为讖与纬两个方面而进行探讨”，讖和纬“在它形成的最初时期，并不是作为包含这两方面的纬书而形成，而是讖作为讖而形成，纬作为纬而形成，只是到某一时期才被整理成纬书，后来才发展为如同《隋书·经籍志》所录的那种书册。比较而言，讖形成的早，早期的讖在战国时已有，而在进入汉代以后又由方士们作成纬书的讖”^②。

在中国，学界之论可分为三途：一谓实同而名异；二谓讖纬实有分别，且有等级之分；三谓相关而有分别。代表性的观点如下：

徐养原《纬候不起于哀平辨》称此二者“同实异名，然亦微有分别”^③；阮元《七纬》叙谓“讖者，纬之流弊”、任道镕《纬摺》叙云“讖者，纬之流极”、刘秉璋《纬摺》叙云“纬以辅经，讖杂荒诞”，都对二者作了等级划分。

胡应麟《四部正伪》、《四库全书总目提要》、阮元《七纬》叙、赵在翰《七纬》叙、皮锡瑞《经学历史》、张尔田《史微·原纬》等并主讖与纬别，相



①[日]安居香山《纬书形成问题和纬书思想研究的动向》，《孔子研究》1986年第2期。

②[日]安居香山《纬书形成问题和纬书思想研究的动向》，《孔子研究》1986年第2期。

③徐养原《纬候不起于哀平辨》，《沾经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第347页。

似而实不同。

王鸣盛等则称讖纬实同。王鸣盛在《蛾术篇》中言：“纬者经之纬也，亦称讖。”俞正燮在《癸巳类稿》中曾言：“纬固在讖，讖，旧名也。”姜中奎曰：“谓古纬之无讖，不可也；谓古讖非纬，亦不可也。至若王莽诸人所伪造者，不惟不得谓之纬，亦且不得谓之讖矣。”^①顾颉刚则在《秦汉的方士与儒生》中言二者“其实内容并没有大分别”^②。

清理讖纬关系，也应对讖立一个范围。目前学界的争论，一个重要的原因就在于没有为二者立一个范围。事实上，周予同早已为此划了一个界限：

“讖”也有广狭二义。广义的“讖”是和广义的“纬”一样地泛指当时一切讲术数占验的文字。但非文字的口说，如《史记·秦本纪》所载的“亡秦者胡也”、“明年祖龙死”，也可以称为讖。《后汉书·光武帝纪》：“讖，符命之书。讖，验也，言为王者受命之征验也。”《释名·释典艺》：“讖，纤也，其义纤微而有效验也。”这都是广义的解释。至于狭义的解释，则专指当时所谓《河图》、《洛书》而言（或简称为“图”、“书”）。《文选·思玄赋》注引《苍颉》：“讖书，河洛书也。”《一切经音义》九引《三苍》：“讖，秘密书也，出河洛。”《文选·魏都赋》注：“河洛所出书曰讖”。这些都是确证。所以古书往往将“图讖”连文，如《后汉书·光武本纪》“李通以‘图讖’说帝”句，即其一例。^③

笔者在研究中从广义的“讖”出发，但又不与“纬”同，认为就《易纬》与“讖”的关系，既有名实之异，亦复有先后关系之不同。就名而言，《易》有《易纬》如《乾凿度》、《通卦验》、《是类谋》等，有《易讖》如《易九厄讖》，此即是名之不同^④；就其实言，《易纬》阐释经义，如《易纬·乾凿



①姜中奎《纬史论微》卷1，上海书店2005年版，第18页。

②顾颉刚《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社1978年版，第127页。

③周予同《纬书与经今古文学》，见《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第44页。

④徐兴无认为讖即验，故《易纬通卦验》实亦是讖，以此赞同讖、纬一元论。见徐兴无《讖纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第17页。



度》与《易传·系辞传》相比，“三易”之说由潜而显，“太极”生次由隐而明，“观物取象”有所增益，至于“《坤》之‘西南得朋，东北丧朋’。何故‘西南得朋，东北丧朋’呢？这倘若不假定《乾凿度》‘坤养之于西南方’的说明，就不能理解”^①。是知《易纬》足以羽翼经训。而“讖”者，张衡以为“立言于前、有征于后，故智者贵焉，谓之讖书”（范曄《后汉书·张衡传》）。可以看出，“讖”与“纬”在本质上是不同的。就汉代学者的习惯而言，称引《易纬》只称《易》曰或《易传》曰，而引《易讖》则要全标其名。《史记·太史公自序》引《易纬》之文曰：“失之毫厘，差以千里。”只称为《易》曰而今见于《易纬·通卦验》中。若与《汉书·盖宽饶传》引《易》曰：“五帝官天下，三王家天下”^②而今见于《韩氏易传》相比较，故知汉人视《易纬》与《易传》为一律。可是，引证《易讖》则有特定之名，刘歆《三统历》引证《易九阨讖》曰：“入元百六，阳九。次三百七十四，阴九。”颜师古注曰：“所谓阳九之阨、百六之会者也。……百六与三百八十四，六乘八之数也。”此引《易九阨讖》之文，见《汉书·律历志》，据说：“凡四千六百一十七岁，与一元终，经岁四千五百六十，灾岁五十七。”这就是说，在四千六百一十七年之中，第一百〇六年为灾岁，为阴九的灾岁；第三百八十四年是灾岁，为阳九的灾岁。由此可见，从汉代学者引证《易纬》与《易讖》的习惯也可证二者实有区别。对此，《隋书·经籍志》说：“孔子既序六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬及讖。”此“别立纬及讖”一语，正道出二者的基本区别。在这里，笔者认同冯友兰的观点：“纬书中也有讖语，所以后来往往把讖、纬混为一谈，通称讖纬，其实二者基本上是不同的。”^③

还可从《易纬》书中看《易纬》与《易讖》的关系，并判断出其产生先后，即有不少“讖”在《易纬》之前出现而《易纬》用其要旨，如《易纬·乾凿度》中言“别序圣人题录：兴亡、州土、名号、姓辅、发符”。郑玄注此说，“言孔子将应之作讖三十六卷。”郑玄作为汉世大儒，其说当为可信。此



①[日]本田成之《中国经学史》，上海书店2001年版，第86页。

②钟肇鹏对此有专门考证，见《讖纬论略》，辽宁教育出版社1995年版，第6页。

③冯友兰《中国哲学史新编》中卷，人民出版社1998年版，第210页。

可见在《易纬》中已言及讖书的创作情况，并据此可证《易纬》有别于“讖”且后于“讖”出。《易纬·乾凿度》中还称：“丘按录讖，论国定符。”又言：“自然之讖，推引相拘，沮思愈知命不或世，帝思图也。”其矫称孔子所作，自是伪辞，不足为据。然就其所言“按录讖”、“自然之讖”等看，不仅已对“讖”进行了分类，而且也证明《易纬》后于“讖”而别于“讖”。此外，《易纬·是类谋》有论“重瞳之新定录图，有白颡项帝，纪世讖，别五符，元元之威冥因裁”之言，并列“录图世讖，易尝丧责，帝逢臣”之事，郑玄注谓：“易，何也。丧，亡也。录图讖之言，何尝可法致诚也，味思孔子，能思孔子所作讖书之修以责己。帝王逢依此道，则可以自正也。”应该说，后世禁“讖”之意，或许正与《易纬·是类谋》此见同。但也应注意，《易纬》产生以后，新讖也可能以《易纬》为依据，如“谷永所谓‘三难’的确切意义，现不可知，但可以肯定，他的根据是《易纬》”^①。所以，应注意讖、纬二者的复杂关系。



图003 中华书局《丛书集成初编》本《古微书》卷十六书影



①冯友兰《中国哲学史新编》中卷，人民出版社1998年版，第211页。

当然，从《易纬·乾凿度》所论看，“讖”之与《易纬》也有相通之处，但这并不足以抹煞二者的基本界限。我们所应当发现的是二者内容上的既不相同而又互相关联的关系。对此，徐养原在《纬候不起于哀平辩》中指出：“窃意纬书当起于西京之际，而图讖则自古有之。……图讖乃术士之言，与经义初不相涉。到后人造作纬书，则因图讖而牵合于经义。……夫纬书，虽起于西京之末，而纬书之说，多本于先儒，故纯驳杂陈，精粗互见，谈经之士，莫能废焉。”^①在这里，徐氏已对纬与讖的内容、产生先后、精神实质之融合等情况作了较为明确的说明。在任继愈主编的《中国哲学发展史·秦汉卷》中也曾对此二者的关系有详细论述，谓：“如果我们追溯二者的起源，辨析二者和经义的关系，则讖纬并非一类。但是，当讖纬发展成一种社会思潮时，二者就完全合流，根本无法分开了。纬必须编造大量的预言才能神化自己，讖也只有依傍经义才能收到宣传的效果。从现存的材料来看，纬中有讖，讖中有纬，其实都是一回事。”^②

从今本流行的《易纬》八种看，其无疑属于早期造作之纬书，如《易纬·乾凿度》二篇，“皆矫命孔子而为之，言窃取《系辞》，余自太极、两仪、八卦而生六十四卦，而至爻象、复归太易、太初、太始、太素之说，谓太易未见气也，太初气之始也，太始形之始也，太素质之始也。较之《乾坤凿度》文颇明，直是出于一人之手而伪为古今华夷之不同，以至相互发明者欤”（黄震《黄氏日抄·乾坤凿度》）。“《乾凿度》、《通卦验》二书，并依附《系辞》策数及《说卦》方位为说。”（顾实《重考古今伪书考》）《易纬·稽览图》“首言甲子卦气起中孚，卦气之法以坎、离、震、兑四卦主春、夏、秋、冬，爻主一气，余六十卦，卦主六日八十分之七，始中孚终颐而终一岁之日，大旨即《说卦传》‘帝出乎震’一章之文而推衍之。其以风雨寒温验政治得失，亦与《洪范》五行相表里”（钱大昕《潜研堂文集·连鹤寿案语·稽览图序》）。“《乾（坤）凿度》，托名黄帝，实窃取孔子。其说谓有太易而后有太初，而后有太始，而后有太素，非即窃取‘太极生两仪’云云乎？次及古帝



①徐养原《纬候不起于哀平辩》，《古经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第347、348页。

②任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉·纬书综述》，人民出版社1985年版，第417页。

之代兴，乾坤艮巽之四门，坎离震兑之四正。无一不是窃取《系辞》者。”（王鸣盛《蛾术篇·讖纬》）因此《易纬·乾凿度》等足以丽经，属早期造作之纬书。

总之，论《易纬》不得凭“讖”以为说，从事《易纬》研究，除其可资参考之外，“讖”不应当作为《易纬》研究的范围，更不得因“讖”而影响对《易纬》的价值认定。但是必须注意的是，在汉代，经、纬、讖在名称上的确存在混同情况，如《易纬·乾坤凿度》卷上：“先《元皇介》而后《垂皇策》……而后有《考灵经》。”注：“《考灵经》，考者成也。”又卷下：“炎帝黄帝有《易灵纬》。”注：“神农氏……师法古易，为《考灵纬》。”先曰《考灵经》，后曰《考灵纬》，此尤为称纬为经之证。又《易纬·乾凿度》卷下云：“欲所按《合诚》。”注：“此人心之《合诚》，《春秋讖》卷名也。”则《春秋·合诚图》亦得名《春秋讖》。关于这个问题，王利器在《讖纬五论》中曾仔细区分。认为：根据古代书式体例，“寻纬所以配经，讖所以辅纬，有主有从，区以别矣”。“经传之简策既有大小，讖纬之书式从而亦有尊卑。纬以配经，其书式即不得同于经，故降而为传。讖以配传，则其书式当更而下之矣。”^①而且还应注意，“讖”即“验”意，而书有《易纬·通卦验》、《尚书·帝命验》等，本身即对此意有所彰显，正是在这个意义上说，有学者主张讖纬无别，其中当然也包括《易纬》。

（二）《易纬》与录

“录”，或写作“籙”、“绿”，有刻录、著录之义，今简化为“录”。《说文解字》曰：“籙，刻木。”引申为抄录。今并以“录”为之。考其实，“录”有多义，张衡《东京赋》之“高祖受录应图，顺天行殊”、《尚书·中候》之“牵白狼，握禹录”等，即言符瑞之书为“录”。此外，“录”还有“事”义，如《上清三洞谱录》；“方”义，如《修真秘录》；“咒”义，如《太上白极伏魔神咒杀鬼录》；“图”义，如《上清河图宝录》；“符”义，如《天



^①王利器《讖纬五论》，见张岱年等著《国学今论》，辽宁教育出版社1991年版，第108-109页。

上三元镇宅灵录》等等，就汉代人之言而论，“录”即为符瑞之书。另据陈槃《古谶纬书录解题》所论：“秦汉间方士所托之《河图》，则绿字之‘幡薄’也。‘幡’字从巾，帛类也。‘薄’即簿。……‘簿’者，簿书、册籍之谓。”^①则“薄（簿）”也通“录”。

依上“录”、“纬”之名，二者实有区别，然姜中奎谓之“实同一类”，“用以翼经，而统名之曰纬”，“纬之所包，有候有谶，有符有图，又有所谓录者”^②。

按“实同一类”，自有见地。然而就《易纬》而论，则并不尽然。今检《易纬》之目，上引《后汉书》注有六种，自宋元祐年间始别出《乾坤凿度》一目之后，马端临《经籍考》又出《乾元序制记》一目，于是备《四库全书》本《易纬》八种。然而，在《易纬·乾坤凿度》一书中称“《垂皇策》、《乾文纬》”及《乾坤二凿度》为“说《易》者也”。除《乾坤凿度》而外，又多出二种而得《易纬》十种；《后汉书·郎顗传》上疏言灾异与政治及所引有《易内传》、《易天人应》、《易传》、《易中孚传》、《易雌雄秘历》等目；此后，在《太平御览》中称《易纬》的还有《易卦通统图》；唐代《开元占经》又引有《易萌气枢》之文；《颜氏家训》又引有《易通卦验玄图》之文；日人中村璋八与安居香山合著《纬书の基础与研究》及《重修纬书集成》中提到多种《易纬》名目，如在《重修纬书集成》^③中收《易纬》达24种。另外，还有《易统卦》、《易灵纬经》、《易元包》等目。据近人陈槃研究，《易纬》之目在中国及日本已多达六十多种。^④但《易纬》名目虽多，却绝无以“录”称之者，若《洛书录运期》之类。所以，“录”之为书，与《易纬》非为一术，应判然有别。

若就二者产生的时代而论，“录”当在《易纬》之前出现。《淮南子·俶真训》说：“洛出丹书，河出录图。故许由、方回、善卷、披衣得达其道。”



①陈槃《古谶纬研究及其书录解题》，台湾编译馆1991年版，第375页。

②姜忠奎《纬史论微》卷1，上海书店2005年版，第8页。

③[日]中村璋八、安居香山之《重修纬书集成》，河北人民出版社以《纬书集成》为名，于1994年出版。

④陈槃《古谶纬研究及其书录解题》，台湾编译馆1991年版，第532-537页。

此即言用颜色辨符瑞之书；又《淮南子·人间训》有“秦皇挟录图，见其传曰：亡秦者胡也”。可见，“录”的起源尚早。

“录”俱于图讖书中，实指符验之图。从《易纬·乾凿度》等书所载看，《易纬》作者自觉地区分了纬书与“录”，且以“录”早出而加以征引。从“录”的内容看，既与《易纬》等纬书有关而又与之有别。

首先，《易纬·乾凿度》曾称：“其帝一世，纪录世，明期推移，不夺而消焉。”^①此处所提“录世”即“录运世系”。由此可见，在《易纬·乾凿度》之前已有“录”存在。就其被《易纬·乾凿度》所称引看，显系与《易纬》内容有别而又相关。

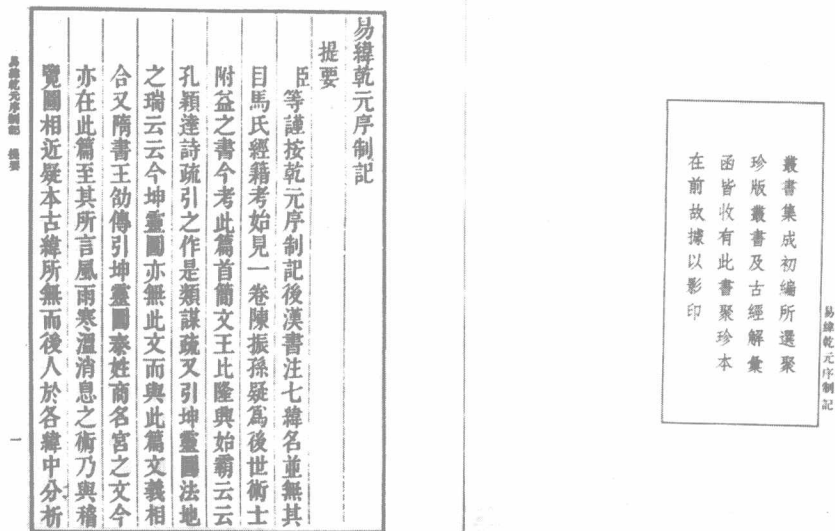


图004 中华书局《丛书集成初编》本《易纬乾元序制记》书影

其次，《易纬·乾凿度》又称：“别序圣人题录：兴亡、州土、名号、姓辅、发符。”“题录”即著“录书”。《易纬·乾元序制记》称：“伐崇，作灵台，受赤雀丹书，称王制命，示王意。序录著卦，科合谋。”“序录”亦即



^①林忠君《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第97页。按下引此书，个别地方在标点等方面有所变化，文中部分校讎也依此书，且一般不再注明所出。



“题录”，其记“兴亡州土”事，并记“州土、名号、姓辅、发符”，是知“录”与《易纬》有别而又前出。

再次，《易纬·乾凿度》又称：“知命守录，其可防钩钤、解命，图兴。”此“守录”即谓应遵守录运之法，其被《易纬》称之，是其先出于《易纬》而内容实不同的再一证据。

第四，《易纬·乾凿度》言：“数运不俗，守录以次第。”又有曰：“象有录第，以所变承动动。”此“录第”即谓“录”乃次第之书。其之所变，人当笃而遵守。亦“录”必在《易纬》之前，且与《易纬》不同而相关。

第五，《易纬·乾凿度》言：“丘按录讖，论国定符。”此所言“录讖”，既明其内容实相关而又有别，又明其比《易纬》前出。

总之，由于“录”之与《易纬》不同而相关。所以，既不能把它作为《易纬》的范围而纳入《易纬》研究的对象，又不能脱离它来研究《易纬》。

（三）《易纬》与图、书

“图”，原指《河图》，最早见于记载的是《尚书·顾命》篇，其所记成王丧礼之陈设云：“太玉、夷玉、天球、河图在东序。”此处的“河图”，难以明指为《河图》之书，但若要以之为《河图》之书，也未为不可。《论语·子罕》篇曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣乎。”《易传·系辞传》：“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”《墨子·非攻》篇曰：“天命文王，伐殷有国，泰颠来宾，河出缘图。”此“缘图”，疑即《淮南子·俶真训》“洛出丹书，河出绿图”之“绿图”，此亦可明指为书。《礼记·礼运》曾称：“河出马图，凤凰麒麟皆在郊。”此似源于孔子《论语》。至若《管子·小匡》篇言“昔人之言受命者，龙假鱼，河出图，洛出书，地出乘黄，今三祥未有见也”。在《管子》之前，以《图》、《书》并言，并直指为“图”、“书”之类而赋予其祥瑞之效的意义业已可见。汉代之人多言《河图》，且有明确的指认，刘歆以为“虞羲氏（即伏羲氏）继天而王，受《河图》，则而图之，八卦是也”。《春秋纬·说题辞》说：“《河图》龙发……《河图》有九篇。”《河图纬》称：“黄龙负图，鳞甲成字，从河中出付，黄

帝命侍臣图写，以示天下。”由此足见汉代人对于《河图》的一般见识。

从上引有关《河图》的诸说看，其“图”亦应当有其共性。许慎《说文解字》释之曰：“图，画计难也。”《释名·释典艺》则释之曰：“图，度也，画其品度也。”通而论之，即“图，画也”（《广雅·释诂》）。知“图”乃图画事象，以帮助人们理解之书，如《周礼·小宰》“听闻里以版图”，注：“图，地图也。”又《小司徒》“地讼以图正之”，注：“图谓邦国本图。”又《司会》“凡在书契版图者之贰”，注：“图，土地形象，田地广狭。”又《大司徒》“掌建邦之土地之图”，注：“土地之图，若今司空郡国舆地图。”又《冢人》“公墓之地，辨其兆域而为之图”，注：“图谓画其地形及丘垄所处而藏之。”又《内宰》“掌书版图之法”，注：“图，王及后、世子之宫中吏官府之形象也。”后世的“地图”等即此意。至于与“河图”之义渗透，则指为图记符瑞之象，故“纬书”中多有称“图”者，如若《易纬》之《通统图》、《通卦验玄图》、《易坤灵图》、《易稽览图》，《书纬》之《敕省图》，《春秋纬》之《合诚图》，《乐纬》之《叶图征》。按《文选·东方朔画赞》“阴阳图纬之学”注：“图，河图也。”《尚书·顾命》“天球河图在东序”注：“河图，图出于河，帝王圣者之所受。”《后汉书·班彪传》注：“图书，河图、洛书也。”又《桓谭传》注：“图书即谶纬、符命之类也。”俞正燮《癸巳类稿·书开元占经目录后》：“占经中所引纬，如《孝经雌雄图》、《雄图三光占》、《括地图》、《春秋图》。《彗星占》引《雌雄图》云‘彗星四出’，注云：‘按图如十字。’知天文地里应有图，故《河洛》九篇六篇，古人谓之图书。据唐张彦远《历代名画记》举古秘画珍图，有《龙鱼河图》、《钩命决图》、《孝经秘图》、《左契图》、《雌雄图》、《河图》十三又八、《诗纬图》、《孝经谶图》十二、《浸潭泥图》即《潜潭巴》、《河图括地象图》、《占日云气图》云‘京兆夏氏魏氏并有’、《风角五音图》、《白泽图》一卷，三百二十事，皆此书所载，见于秘府。”但据考证，《易纬·是类谋》所谓“河出绿图，洛出变书”，已不是《尚书·顾命》中与大玉、夷玉、天球并列于庙堂的瑞玉，不是孔子感慨的“凤鸟不至，河不出图”（《论语·子罕》）的天命显现，也不是《管子》、《系辞》、《文子》中所描绘，而是所谓的“绿图幡薄”，如陈槃所言是“有书有图，赤文绿错”的帛书或简册，为秦汉

之际的依托之作。^①

“书”即《洛书》，除上引《易传·系辞传》“河出图，洛出书，圣人则之”外，上引《管子·小匡》篇文亦见，在汉代的“谶纬”之学中基本上没有

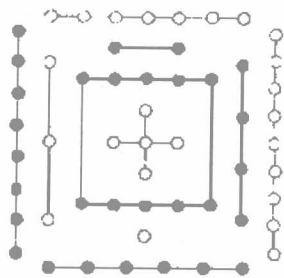


图 005 河图

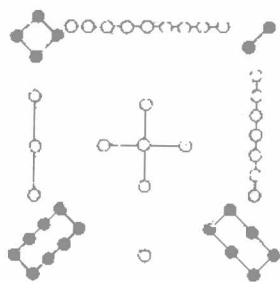


图 006 龙图纵横十五之象

“书”。故谶纬家力争造作，如《文选·典引》蔡邕注有《尚书·顾命》之文，言“颺頊《河图》、《洛书》在东序”。《史记·孔子世家》引《论语·子罕》有

“洛不出书”四字等，并可看到谶纬学家努力造作的痕迹。至于刘歆以为“禹治洪水，赐《洛书》，法而陈之，《洪范》是也”之说，《春称纬》称“《洛书》龟感，……《洛书》六篇”等等，则为《洛书》赋予了符瑞之书的含义。然而，“谶纬”学中除有《洛书》之总名外，有纬、有图、有谶、有表、有符、有候、有录等而无具体的以“书”为名之篇目，实在奇怪，或即用“表”起而代之。

在谶纬文献中，“图”有时还与“录”连用为“图录”，可泛指一切术数占验的文字或口说，如《后汉书·方术传》“王梁孙咸，名应‘图录’，越登槐鼎之任”一语，即其一例。有时“图”与“书”连用为“图书”，如《后汉书·桓谭传》注：“图书，即纬谶符命之类也。”从这里可以看出当时的习惯用法。

关于这一问题，胡应麟在《四部正伪》卷三十中认为：“纬书，《太平御览》又有《易卦统通图》、《尚书钩命决》、《礼记稽命曜》、《春秋命历序》，又《河图括地象》、《河图稽命曜》、《河图挺辅佐》、《河图帝通纪》、《河图录运法》、《河图真钩》、《河图著命》、《河图矩起》、《河图天灵》、《河图秘征》、《河图玉版》、《洛书录运法》、《洛书稽命曜》等，寻其命名。亦易纬之类。”



^①徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第30页。

他甚至直指：“河图洛书等纬，皆易也。”^①陈槃认为《河图》、《洛书》部分是早期谶纬文献，其他谶纬由此增益而来。他曾在《秦汉间所谓“符应”论略》中对此有详说。

事实上，关于纬书中的“图”应从秦汉时代的占云等情形中理解，而不能只局限于“河图”。从长沙马王堆汉墓帛书中所发现的《天文气象杂占》来看，当时流行于民间的这类书籍本有图，书中有“此书不才其图下者，各已从其等矣”一句，可翻译为“书中那些没有图像的占文，可以各按其类去上文查阅其图像”。以此推之，纬书当时也应有图，如《春秋考异邮》有曰：“韩云如都，赵云如牛，楚云如日，宋云如车，鲁云如马，卫云如犬，周云如轮，秦云如行人，魏云如危鼠，郑云如绛衣，越云如龙，蜀云如困及车。”如无图则不可理解。另外，根据《天文气象杂占》所载，还分别载有占卜者，其中“任氏”有34例、“北官”有42例、“赵”有2例等。后人在整理时，把“图”与卜者之名都删去了。于是《易纬·稽览图》、《易纬·坤灵图》等即成了如今之状况，即此也可从另一侧面证明《易纬》产生较早。

有学者研究表明，“现存《河图》、《洛书》的文字中，几乎没有像‘七经纬’中解释五经文字的内容，其中还有不少能与战国秦汉间黄老方士思想相印证的传说。尽管汉魏以降，《河》、《洛》仍在增益造作，但其文献特征显示出它们是早期的谶纬文献形式”^②。

《易纬》与“图”关系紧密。《易纬·乾凿度》曰：“天之将降嘉瑞，应河水清三日，青四日，青变为赤，赤变为黑，黑变为黄，各各三日，河中水安井，天乃清明，图乃见，见必南向，仰天言。”甚至于在《易纬》中即有称“图”者如《易纬·稽览图》、《易纬·坤灵图》即是，其它被称为《易纬》的还有《易纬·通统图》、《易纬·河图数》、《易统通卦验玄图》等目^③，《易纬·乾凿度》还引有《易制灵图》、《易稽命图》等，则与《河图》之义已基本相类，虽然都认为“德至深泉则黄龙见，澧泉涌，河出龙图”（《孝经纬·援



①胡应麟《四部正伪》，见《古籍考辨丛刊》第1集（六），中华书局1958年版，第389页。

②徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第17页。

③尚秉义《易纬》，新疆人民出版社2000年版。

神契)),即把《河图》看成符瑞之图。但《易纬》之图或许更是为着图文并茂,以利观看,属“图之兴盖在文字之前,六书象形,图之进于简易者也。形有不胜笔述者则图之……理有不可文尽者则图之……凡非笔墨所能罄者,悉宜以图明之”^①。

《河图》、《洛书》与《易纬》有关,其根源在于与《易》有关。《易传·系辞传》言:“河出图,洛出书,圣人则之。”疏曰:“如郑康成之义,则《春秋纬》云:‘河以通乾出天苞,洛以流坤吐地符’,‘河龙图发,洛书龟感’,《河图》有九篇,《洛书》有六篇。”孔安国以为《河图》则八卦是也,《洛书》则九畴是也。”《尚书·顾命传》也说:“《河图》:八卦,伏羲王天下,龙马出河,遂则其文以画八卦,谓之河图。”由此可见《河图》、《洛书》与《易》的关系。至若《易纬》,陈槃在《谶纬命名及其相关之诸问题》中指出:“《易乾凿度》曰:‘古有先文,未析真冥,先《元皇介》……而后有《河图》八文。’按《乾凿度》所引篇目,其中有《河图》八文,外《易》谶纬内牵涉《河图》之篇,今可考者,复有《易河图数》,盖‘河出图、洛出书,圣人则之,始作八卦。’由是有《易》,此本书说。方士凭依此说,故《易》谶纬多言《河图》,是《河图》与《易经》有关也。”这里谈及《易纬》、《易经》与《河图》都有关系,自是历史事实。但是,这种关系既不是某些学者所说的“即是”关系,如胡应麟《四部正伪》曰:“纬之名所以配经,故自六经、《语》、《孝》而外,无复别出,《河图》、《洛书》等纬,皆《易》也。”徐养原也说:“《河图》、《洛书》等纬,皆《易》也。”^②也不是某些学者所谓“谶纬之说,盖起于《河图》、《洛书》”^③。

《易纬》与《河图》、《洛书》到底有何关系?从以上所引诸节《易纬》文字看,二者内容相关而又实有不同。

首先,《易纬》屡引《洛书》及《洛书纬》之文,可以证其有相关之处而其实并不能等同,如《易纬·乾凿度》引文说:“《洛书摘六辟》曰,建纪



①姜忠奎《纬史论微》卷1,上海书店2005年版,第12页。

②徐养原《纬候不起于哀平辩》,《沽经精舍文集》卷12,中华书局1985年版,第347页。

③胡应麟《四部正伪》,见《古籍考辨丛刊》第1集(六),中华书局1958年版,第386页。

者岁也，成姬仓，有命在河，圣孔表雄德，庶人受命，握麟征。《易历》曰：阳纪天心。”又引《洛书纬·灵准听》曰：“气五，机七，八合提，九爻结，八九七十二，录图起。”又《易纬·稽览图》有“于七经、于中录”之文，另据黄震《日抄》之言，以为在《易纬·通卦验》中有“于中录，于河洛”之文，即便如此，也只说明《易纬》既源于七经，又源于中录及“河洛”，更何况今本《易纬·通卦验》无之呢？因此，《洛书》及《洛书纬》与《易纬》只是有某种一致而绝非为一。至于《易纬·是类谋》中复有称“河洛纬”

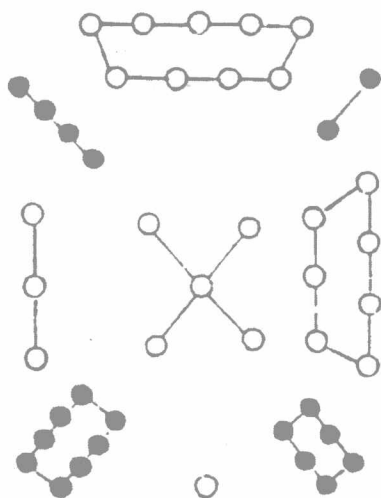


图007 伏羲氏授龙马负图

者，曰“皇观钩堂，考房斗能，帝视河洛纬；合谋，王察可错，一角九尾，众善入都”，且在《易纬·辨中备》中有言曰：“孔子表《河图皇参持》曰：天以斗视，日发明皇，以戏招始，挂八卦谈。”凡此等，都可证《河图》及《河图纬》与《易纬》只是有一致的地方而不是同一种东西。

其次，《易纬》曾每每对《河图》及《河图纬》，对《洛书》及《洛书纬》加以阐释，故也可证其与《易纬》有所不同但又相关。《易纬·乾凿度》说：“昌以西伯受命，入戊午部，二十九年伐崇侯，作灵台，改正朔，布王号于天下，受录应河图。”“蛇见水中，用日也，一日辰为法，以一辰二辰，以三辰，以四五辰，以六七辰，以八九辰，以十辰，以十一辰，以十二辰。夜不可见，水中赤煌煌，如火英、图书、蛇，皆然也。”此中提及“图书”，并用颜色加以区别。又说：“初世者，戏也。姬通纪，河图龙出，洛书龟予，演亦八者，七九也。”此所谓“演亦八者”，谓《易》之演八卦为六十四卦；所谓“七九”，即阴阳动静之理，其中隐含有阳中有阴、阴中有阳之理。凡此皆可作为《河图》、《洛书》非《易纬》之明证。在《易纬·通卦验》中曾有言曰：“河出龙图，授帝戒曰：帝迹术感，其兴侯房精谋。亡蓍刺心斗，日之宿巽，巽气逆风于乾。大臣文宰谋事，成日虹，皆金妖之变亲。”这些内容

与所言《易》旨均不相涉。“明者类视七若九，八卦以推七九之征，录图准命，略为世题萌表试，故十二月十二日，政八风，二十四气，其相应之验，犹影响之应人动作言语也。”言八卦推之吉凶占验诸事，亦应以《河图》及《录书》为准则，此自证《易纬》与之固不相同而有时间先后之别。《易纬·是类谋》称“命机之运，由孔出，天心表际，悉如河洛命纪，通终命苞”，亦言《河图》、《洛书》为命纪之书。由之可以看出，二者虽然各不相同，但关系确非常之深。

其实，当时人们即是把《河图》、《洛书》与“七经纬”分开认识的，张衡《上疏》称“《河》、《洛》、六艺”；《上事》称“《河》、《洛》九五，六艺四九”；《后汉书·樊英传》称“《河》、《洛》、七纬”；《景鸾传》称“《河》、《洛》、图纬”；《三国志·蜀志·先主传》称“《河》、《洛》、孔子讖记”；《杨震碑》云“明《河》、《洛》、纬度”；《周勰碑》云“总六经之要，括《河》、《洛》之机”；《益州太守碑》云“钩深《河》、《洛》，综览典坟”；《唐扶碑》云“综纬《河》、《洛》，底究群典”；直至《隋志》的著录仍别《河》、《洛》与七经纬。^①

总之，就《河图》、《洛书》与《易》及《易纬》的关系看，一方面，《易纬》每每征引《河图》、《洛书》之纬文，并对《河图》、《洛书》加以解释性说明，可证它们之间的确有一定的共同性，有一定的相关之处。因此进行《易纬》研究时，应当资以参考。但是另一方面，也由于《易纬》征引而且加以说明，故可以证明它们不是同一个东西，即使如《易纬·稽览图》、《坤灵图》等书，也只是反映其相同之处而不是一个东西，而且除此之外，《河图》之书原即可能内中有图，如《易纬·乾凿度》卷下“自然之讖，推引相拘，沮思愈知命不或世，帝思图也”。郑玄注：“主岁之卦，注以为泰否之卦，宜贞戌亥，盖据屯蒙推之也。为其图者，以为贞戌酉，按注则违图，按图违经，则失图之矣。而注亦又错，今以经义推之，同位阴阳，退一辰相避也。按图位无同时，又何避焉？不合一也。”据此可知《易纬·乾凿度》有图。所以，虽不宜以《河图》、《洛书》等纬作为《易纬》研究的范围，但也不宜



^①徐兴无《讖纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第15页。

把它们决然分开。^①

(四)《易纬》与符、候、表等的关系

姜中奎《纬史论微》曰：“纬之所包，有候有讖，有符有图，又有所谓录者。候，望也；讖者，纤微也；符，符信也；图，图度也；录，刻录也。揆兹六名，实同一类。妖祥之变，由占候而后得，故名为候。天地之道，极微妙而难通，故名为讖。察往知来，若合符节，故又名之为符。图者，度其形也；录者，录诸册也。凡此皆非人事之常，而亦人事所不能外，故用以翼经，而统名之曰纬。”^②其总的结论固可存疑，然其论“六者”则应详辨，且“六者”之外，亦复有“表”，亦当深察其意。录、图、讖、书等项，上已言之，下就其余而论。

“符”，信也。《说文解字》曰：“符，信也，汉制以竹，长六寸，分而相合。”《淮南子·本经训》曰：“审于符者，怪物不能惑也。”注曰：“符，验也。”《史记·苏秦传》正义曰：“符，征兆也。”《史记·孝武帝纪》曰：“以风符应合于天地。”《集解》曰：“符，瑞也。”是则“符”即征兆祥瑞之类。“符本符契，人之德与天地合，感召而见异征，是谓之符，言若符契之不素也。”^③在讖纬之学中，“符”也直接称为“符命”，是说天降瑞祥以为受命的征验，所以不限于文字，如《后汉书·光武本纪》注：“讖，符命之书。”但符命不限于文字，其他实物的瑞征也可以称为符命。《礼记·仲尼燕居》释文：“符谓甘露醴泉之属。”则符命的含义实较仅限于文字的纬讖为广。关于这一点，陈槃在《秦汉间所谓“符应”论略》中认为：“‘符应’之说，由来久矣。邹衍作《终始五德之传》，盖尝继承此类旧说而益以‘怪迂之变’，海上燕齐方士传其术，秦汉思想，此其主潮矣。秦汉间信奉符应之说，讖纬缘



^①王步贵《易纬《河图括地象》说‘易有太极，是生两仪。两仪未分，其气混沌。清浊既分，伏者为天，偃者为地’。知其直接以《河图》为《易纬》。见王步贵《讖纬与阴阳》，《中国哲学史》1992年第9期。

^②姜中奎《纬史论微》卷1，上海书店2005年版，第8-12页。

^③姜中奎《纬史论微》卷1，上海书店2005年版，第10页。

是产生。谶纬中包含之思想，自不止一事，然符应思想，要为其骨干。符应说中有一事焉，附庸蔚为大国，即所谓《河图》、《洛书》者是也。……符应说中，此一门类之发展，关系至钜。……符应之说，发展至此，有许多方面，已完全超出符应范围以外。换言之，《河图》、《洛书》本为瑞物之一，方士皮傅造托之结果，竟成为文辞稠叠之书，上天下地，无不囊括，直是帝王治国安民之宝典要道矣。不特此也，已有此类《河图》、《洛书》矣，比傅《六经》之谶纬，亦缘是而出。”据此而言，“符应”即成了整个谶纬之说的根据。据此也可考论《易纬》与之的关系，如《易纬·乾元序制记》即言“是类摘表、甄符，应合命精，克慎不合”。《易纬·乾凿度》曰：“姓辅、发符。”《易纬·是类谋》曰：“阳孽有七妖，阴怡有八裁，布命九六，机衡维持，经持错序，七九通符。”凡此等都可证明“符”在《易纬》之前产生，并对《易纬》有所影响。因此，既不能把它作为《易纬》研究的范围，又必须在进行《易纬》研究时资以参考。

“候”者，候望也，占候也。《说文解字》释曰：“候，司望也。”《广雅·释诂》说：“候，望也。”《列子·周穆王》曰：“周王梦者六候。”注曰：“候，占也。”是“候”的本义在候事象以占。《周礼·遗人》：“市有候馆。”注：“楼可以观望者也。”又《小祝》：“掌小祭祀将事侯禋祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵。”注：“侯之言候也。候嘉庆，祈福祥之属。”据此，一般认为，“候”字与《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》中所录杂占书《泰一杂子候岁》、《风角要候》、京房《易飞候》^①等候气术有关系，属记望候之术，如安居香山、陈槃并持此论。在纬书中有《尚书中候》，它的命名不甚可解。从安居香山辑存的《尚书中候》来看，其中依次叙述了尧、舜、契、稷、禹、汤、文武、周公、秦穆公、齐桓公等帝、王、霸的受命之符，它的文字风格与《尚书纬》注重释经不同，是一部以五行相生为理论建构的符命之书，意在仿照《尧典》、《舜典》那样，作成以符命为中心的帝王谱系。《史记·索隐》引《书》纬说：“孔子求得黄帝玄孙帝魁之



^①徐兴无曰“候即望候，纬书中有《易飞候》、《尚书中候》等。”知其以为此系纬书。见徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第17页。

孟月”，《易纬·乾元序制记》谓“是类摘表”等等，都可证“表”也应与讖、候、符、图、书、录、纬等并列，为讖纬之学的重要内容，且在《易纬》之前。

总之，纬、讖、图、录、书、表、符、候等诸事，有其共同之处，故后世或称讖纬、图纬、图讖、图书、录图、符图等，即因其共性而立言，但它们实有区别。就其各自注重的方面而言，讖注重验应，纬注重释经、图与书注重兴亡授度，符注重有信，录注重次第有别，候注重司望占断，表注重告往知来，诸事异名异实，自应区别，研究《易纬》虽可参照，但不宜喧宾夺主，把它们作为《易纬》研究的范围。

另外，谈到《易纬》的范围，还应注意《黄帝内经》和《周易参同契》及“古史书”的问题，其中也还应包括《古杂》等与《易纬》的关系。

关于《黄帝内经》，廖平在其《五变记笺述》中说：“《（黄帝）内经》旧以为医书，不知其中有‘天学’详六合以外；有‘人学’详六合以内。故《病能》篇末有曰

《上经》、《下经》者，《易纬》也。《上经》者，言气之通‘天’，为‘天学’；《下经》者，言病之变化，为‘人学’，区别界限，不容混杂，此《内经》所以为‘天人合发’之书也。”^①他认为：《易纬》为天人合发之书，而《黄帝内经》也是，故《黄帝内经》也属《易纬》的范围。实质上，《黄帝内经》确属于廖平眼中的“旧以为医书”之列，虽然“其中有天学，详六合之外；有人学，详六合以内”。但比较而言，毕竟与《易纬》不同。所以，《易

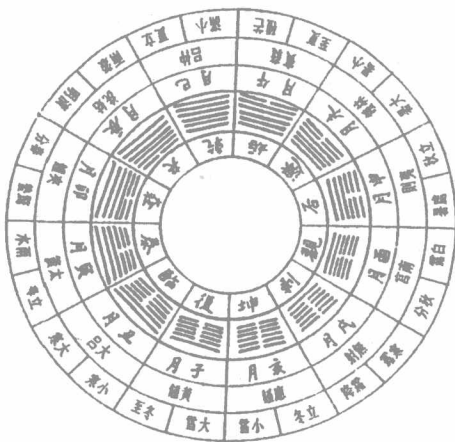


图009 十二辟卦配地支律吕图



^①廖平《五变记笺述》，中国现代学术经典《廖平蒙文通卷》，河北人民出版社1996年版，第279页。

纬》的范围，自不包括《黄帝内经》。

《周易参同契》与《易纬》有关，这是不言而喻的。但是，以《周易参同契》为《易纬》，则又失之过宽。认其为《易纬》者，《经义考》引魏了翁曰：“凡纬书皆三字名，如《乾凿度》、《参同契》等皆然，郑康成俱有注，是经书、纬书皆读也。”（朱彝尊《经义考·通说·说纬》）又引徐常吉曰：“纬书八十一篇，然《乾凿度》外又有《乾坤凿度》，魏伯阳《参同契》亦《易纬》也。学者以其入道家，遂不列于纬书之目。《尚书中候》、《论语讖》，亦不与八十一篇之数，则汉之纬书何啻八十一篇已也。”凡此之类，实俱认《周易参同契》为《易纬》。若考内容，二者相通是实，为一则误。它们之关系，诚如《经义考》引陆深之言：“魏伯阳作《参同契》，本之纬书。”其名则朱子谓之为“仿纬书之目”（朱熹《参同契考异》）。所以，二者不应作一处看，故王明在论《周易参同契》时曾正确地指出：“按魏伯阳作《参同契》，隐括焦（贛）、京（房）《易》说；图、纬之学；黄、老之辞，以明炼丹之意。”^①

关于“古史书”之说，见俞正燮《癸巳类稿》卷十四《纬书论》，其言：“纬者古史书也。……《春秋》言依百二十国史……则百二十国史皆纬也。……纬记黄帝以来。”自不必说，此有扩大范围之蔽。

关于《古杂》，《汉志》载有八十一篇，沈钦韩谓“此即《乾凿度》，《稽览图》之类”，知其有以《古杂》为《易纬》之嫌。其说见王先谦《汉书补注》。因《古杂》内容难考，故存而不论，亦不以之为《易纬》。

邓瑞全等主编之《中国伪书综考》则又认为：“《元命苞》五卷。作者伪。原题北周卫元嵩撰，唐苏渊明传。该书也是一部《易纬》著作，其体例模仿《太元经》，对六十四卦的序次则与《归藏》同。”

总之，论《易纬》必须有其确定的篇目范围和内容范围。从篇目范围看，依于上面的论述，应明确以太子贤注《易纬》之目为必备之篇，加之《乾元序制记》、《乾坤凿度》等及其它一些泛引《易纬》之文。因此，笔者所论，当以《武英殿聚珍版丛书》所刊《四库全书》本《易纬》八种为基点，以与



^①王明《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版。



之相关的图、符、书、表等内容为参考，从而大致确定现有研究《易纬》的范围。当然，或许有学者不这样看，如王利器即主张“《易纬》八种中，当削去《易纬·乾坤凿度》，而代以《易萌气枢》。此书颇见引于《晋书五行志》、《宋书符瑞志》及《五行志》，及《开元占经》卷九（一条）、卷十一（二条）、卷十七（一条）、卷六十四（二条），这是五代以前就流传的古《易纬》，出彼入此，决非以齐易楚之比也”^①。徐兴无则认为，“《后汉书·郎顗传》所列《易天人应》、《易内传》、《易中孚传》、《易雌雄秘历》等”，“或出于汉人于八十一篇之外的造作和增益。”如“《易纬稽览图》至有北齐高洋称帝之讖”^②，这本身给我们提供了《易纬》形成的过程思路。当然，研究全本，则应据《纬书集成》^③进行。现在，在《易纬》原始文献的整理方面，条件已非常优越，除《古微书》等有中华书局影印丛书集成初编本外，日人中村璋八、安居香山所辑《纬书集成》已在河北人民出版社出版了中文版，常秉义整理了《易纬》（新疆人民出版社2000年版），林中军出版了《易纬导读》（齐鲁书社2002年版）。而且，与纬书相关的正史文献如《史记》、《汉书》等都有了中华书局的点校本。

从内容范围看，如果不从“宗经”或“尊经”的角度审视，则《易纬》应属汉代解《易》之作，是由《易传》发展而来的兼采义理学与象数学而以象数学为主的汉代民间《易》学派别。由于“《周易》的形式就是象数，它的内容就是义理。由于形式与内容不可分，象数与义理乃是紧密结合在一起的。讲象数，目的在于阐发某种义理，谈义理，也不能脱离象数这种表现工具”^④。从总的思想取向上看，《易纬》也并不全是“易外别传”，而是相对于讖、录、候、符、图、书、表等的解《易》之作，且较为醇正者。对此，周予同曾有所分析：纬与讖之外，当时还有所谓“中候”、“符命”、“图录”。如采用纬讖的广义解释，则这三者的性质也大抵相类。中候是指《尚书中候》，马



①王利器《讖纬五论》，见张岱年等著《国学今论》，辽宁教育出版社1991年版，第118页。

②徐兴无《讖纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第9-10页。

③《纬书集成》有两种不同版本，一为上海古籍出版社1994年重排刊行；一为河北人民出版社1994年版，《纬书集成》全三册，二者书名略有不同，内容亦有区别。

④余敦康《汉宋易学解读》，华夏出版社2006年版，第7页。

国翰《玉函山房辑佚书·尚书中候》序说：“书中多言河洛符应，亦纬讖之类也。”所以中候也可归入广义的纬讖的范围以内。符命是说天降瑞祥以为受命的征验，所以不限于文字，其他实物的瑞征也可以称为符命。《汉书·扬雄传》注：“符，瑞也。”又《外戚传》注：“符，犹瑞应。”《礼记·仲尼燕居》释文：“符谓甘露醴泉之属。”则符命的含义实较仅限于文字的纬讖为广。图录，与纬讖含义略同，系泛指一切术数占验的文字或口说，如《后汉书·方术传》“王梁孙咸，名应‘图录’，越登槐鼎之任”一语，即其一例。总之，“纬”、“讖”、“图”、“书”、“中候”、“符命”、“录”，它们的含义各有异同，不能一概混淆。它们虽同是阴阳家的支裔，同是儒家与方士混合的产品，同含有宗教的迷信的气息，但比较的，“七纬”与“六经”的关系稍为密切。^①

关于《易纬》的著录，《隋志》中著录有郑玄注《易纬》八卷，又曰“梁有九卷”，又曰“宋均、郑玄并为讖纬之注”。两《唐志》、《崇文总目》所录《易纬》均为“宋均注”九卷，可能宋注九卷本即“梁时九卷”本。《玉海》卷三五引《中兴馆阁书目》云：“案《隋志》‘八卷，郑玄注(梁九卷)’，《旧唐书》‘九卷，宋均注(《唐志》宋衷注、《崇文总目》九卷)’。康成或引以解经，今篇次具存，宋注不传。”由此可知宋注亡于宋代。又《玉海》引《中兴馆阁书目》云《唐志》中有《易纬》宋

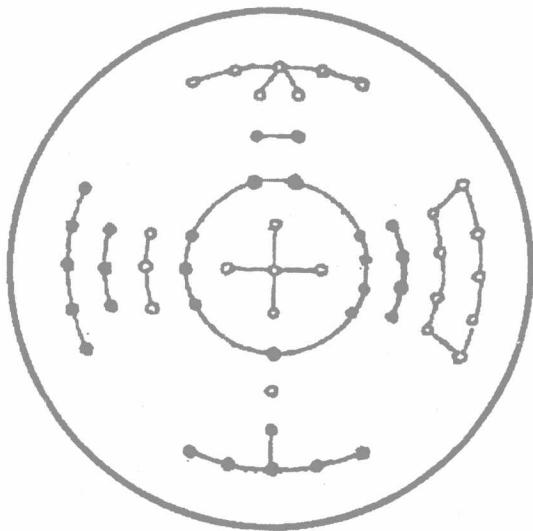


图010 五行生成数图



^①周子同《纬书与经今古文学》，见《周子同经学史论著选集》，上海人民出版社1996年版，第44页。

衷注，今本《新唐书·艺文志》作“宋均注”。汪师韩以为《易纬》有郑玄、宋均、宋衷三家注；张澍以宋均注为宋衷注之误；洪业则以宋均、宋衷为一人；陈槃支持汪师韩的观点^①。据《文选·西都赋》“佐命则垂统”。李善注：“《乾凿度》曰：‘代者赤兑，黄佐命’。宋衷曰：‘此赤兑者，谓汉高帝也；黄者火之子，故佐命，张良是也。’”《文选·景福殿赋》李注引“宋衷《易纬》注曰：‘天文者谓三光。’”《文选》谢灵运《会吟行》李注：“宋衷《易纬》注曰‘天文者谓三光，地理谓五土也。’”宋衷字仲子，南阳章陵人，有《世本》注，与刘表共定《五经章句》。知宋衷亦注《七纬》，且与宋均同时，应明二人共有《易纬》注，但已佚。

（五）前人对《易纬》的评价聚讼

前人对《易纬》的评价不尽相同，引来无数聚讼，如王鸣盛在《蛾术篇·讖纬》中说：“从《永乐大典》中抄出《稽览图》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨中备》及《乾凿度》共得六种而《易纬》几全。别有《乾元序制记》，其名虽未见于经史，然马氏《经籍考》、陈氏《书录解题》，皆言以上七种，幸皆有康成注，皆儒林之鸿宝也。”王氏还特别指出《易纬·乾凿度》一书，是“欲通《易》者，舍此无由”之作，因而对《易纬》作了很高的估价。这类学者的立足点是：“纬者，经之支流，衍及旁义。……盖秦汉以来，去圣日远，儒者推阐论说，各自成书，与经原不相比附。……《乾凿度》等七篇，皆《易纬》之文，与图讖之荧惑民志，悖理伤教者不同”（《四库全书总目题要·易纬》后叙）。这些内容“足以羽翼经训”^②，因而“俱未可诬也”（顾实《重考古今伪书考》）。而且还不仅如此，在《易纬·乾凿度》中，“论乾坤消息，始于一，变而七，进而九，一阴一阳，相变而和于十五，统于一元，正于六位，通天义理人伦，明王度，盖《易》之大义条理毕具，自诸儒莫能



①陈槃《古讖纬研究及其书录解题》，台湾编译馆1991年版，第538-539页。

②金鹗《纬候不起于哀平辩》，《沾经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第351页。

外之。……如此之书者，治《易》者盖可忽乎哉？”^①

与上说相反，刘勰则强调其“无益经典”而“有助文章”（刘勰《文心雕龙·正纬》）。但吕凯就此又辩驳说：“盖谶纬之书，多依附经义，则其书之所据，必有先贤遗说，自可取以证经义，诎可谓无益于经典邪？如《易纬·乾凿度》，后人多所征引，对《易》旨有所发明。”至于《易纬·稽览图》、《易纬·通卦验》“皆据《易》而立言，故皆有助于《易》旨”^②。因此，从习经的角度说，《易纬》对后世的治《易》学者有帮助。但又有学者认为，刘勰的“无益经典”，只是“在谶纬之风盛行的时代背景下，刘勰从‘征圣宗经’的文学观念出发，将谶纬与经典区分开来，给后世文学正本清源；同时又看到谶纬的文学价值，提出‘酌乎纬’的主张。其‘正纬’，是对历史文化遗产的重新审视，而且这一审视是以一个文学理论家所特有的敏锐的眼光进行的，与其‘文学自觉’的时代相一致，或者说，其本身就是‘文学自觉’的一种表现”^③。所以，“从纬书实际内容及刘勰相关论述来看，所谓‘无益经典’并不能解释为对儒家经典没有好处，而应指纬书于儒家经典所言之理没有新的发明，这虽然是纬学的致命不足，但成因却在于经学对纬学的先发性历史优势，两者之间是原生与次生的关系，原不可过置厚非之论。”^④

当然，一些学者也力求从《易纬》中发现不足，因而进行了部分批评，如王鸣盛论“《乾坤凿度》之言，大率词混而理寡”（王鸣盛《蛾术篇·谶纬》），至于《通卦验》中有“‘于七经，于河络’之目，于理无所考，

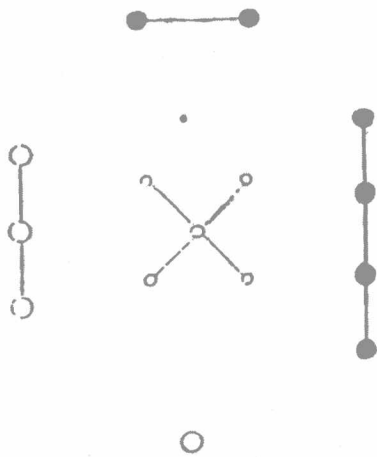


图011 《易数钩隐图》卷下所列“洛书生数”图



①张惠言《易纬略义序》，见《茗柯文编》，上海古籍出版社1984年版，第56-57页。

②吕凯《郑玄之谶纬学》，台北商务印书馆1982年版，第120-121页。

③杨清之《论刘勰“正纬”的理论价值》，《海南师范学院学报》2002年第3期。

④唐辉《论知识纬学与文学用纬——刘勰正纬观的文化再解读》，《延边教育学院学报》2005年第5期。



而亦矫称孔子为之，辞道云：‘大皇之先，与耀合元精，五帝期以序七神。’此不过为无所考以相欺，大率为卦气发，然僻书耳”。至于《稽览图》，则“皆随小数，不足留情”，“至每候言灾异之应，恐亦未必然”（黄震《黄氏日抄·易纬稽览图》）。因此，“伪之中又有伪者。”（陈振孙《直斋书录解題·易纬》）故张心澂在《伪书通考》中称《易纬》为“荒陋俚儒伪撰耳”。

还有学者从科学技术史的角度进行评价，如认为在《易纬·乾凿度》中，“独九宫之法颇明”（晁公武《郡斋读书志·易乾凿度》）。李约瑟在《中国科学技术史》第三卷即《数学》卷中对这《九宫幻方》给予了详细说明。至于《淮南子》、张衡等的宇宙演化论体系，甚至连名称等全部和《易纬》的生成体系极相吻合。这里，数学和天文学与《易纬》的关系被明确地揭示出来了。而且，“它又包含有许多自然科学的精神成果，卦气说就是其中的科学成分之一，这已为我国唐代大天文学家一行和尚所肯定”^①。至于《易纬·乾凿度》说：“阳动而进，变七之九，象其气之息也；阴动而退，变八之六，象其气之消也。”这“实际上是说可以用数量的变化来说明阴阳之气的消长”。“这里面包含有合理的成分，即要求从数量关系来考察对立力量（阴阳）的消长，这一思想对中国古代科学的发展曾起了积极作用。”因而是“科学因素”。当然也应看到“《易纬》把这点夸大了，说‘大衍之数五十，所以成变化而行鬼神也’。以为《易》的象数范围天地，神妙莫测，那就成了唯心主义和神学了”^②。丁祜彦也同意此说，从而揭示了自然科学与《易纬》的这种二向性关系。

其实，从思想史的立场看，还应当看到在《易纬》之中，“盖七十子之微言间有存者，而术士迂怪之说亦颇杂取其中，要其精者，足以传精义，其驳者亦足以博异闻，穷经嗜古之士，宜有取焉”（钱大昕《潜研堂文集·稽览图序》）。所以，“故纬，纯驳互见，未可一概诋之，其中多汉儒说经之文，如六日七分出《易纬》”（皮锡瑞《经学历史·经学极盛时代》）。因此，对于《易纬》的研究，不能披沙遗金，以书废言。



①郑万耕《〈太玄〉与自然科学》，《中国哲学》第12辑，三联书店1984年版，第81页。

②冯契《中国古代哲学的逻辑发展》中册，上海人民出版社1984年版，第425页。

二、《易纬》是早于孟京易学的民间易学

关于《易纬》的起源问题，前人及时贤多有探讨。若综合考稽，主要有两个基本视域：一是把《易纬》作为“谶纬”总而论之，二是把《易纬》作为纬书总而论之。当然也有单独论之者，但为数不多。专就其起源而论，可概括为三类：一是据时代而论，二是据人物而论，三是据史书而论，其中尤以据时而论者为多。姜中奎《纬史论微》在论述纬书的起源时，论列“有以时代为断者，或谓源于太古，或谓始于周世，或谓出于春秋，或谓起于战国，或谓出于先秦，或谓出于汉初，或谓出于汉末，或谓兴于东汉，或谓始于秦人而盛于西汉，或谓始于汉世而盛于东京”。“有以人物为断者，或谓始于庖牺而轩辕、仓颉所演修；或谓太始所记，而博士随事条附以合时应；或谓创于孔子而纂于战国；或谓立于孔子而出于前汉；或谓演于孔子而出于哀平；或谓出于七十子而东汉大行；或谓出于七十子而汉初复出；或谓原于七十子而秦汉之间第录；或谓出于商瞿；或谓后于庄周；或谓作于终、张之徒；或谓增于伎术之人；或谓始于虚伪之辈；或谓唐人所附益；或谓宋人所附益；或谓六朝迄唐术士所附益。”“有以典籍为断者，或谓出于《河》、《洛》，或谓兴于符命，或谓源于经，或谓原于《易》。”^①总此不下数十说。吕凯曾以《郑玄之谶纬学》为题，论纬书的起源，大致宗姜中奎说，也以据人而论、据书而论、据时而论三类进行分析。其中据时而论者有源于太古说、源于周代说、源于秦穆公说、源于哀平说；据人而论者有源于孔子说、源于七十弟子说、源于古太史说；据书而论者有本于五经说，本于洪范、夏小正、周官、内经说，本于礼记之王制、明堂位、丧服小说、史记、说苑等。^②



①姜中奎《纬史论微》，上海书店2005年版，第18-22页、第23-33页、第34-37页。

②吕凯《郑玄之谶纬学》，台湾商务印书馆1982年版，第1-37页。

(一) 关于《易纬》起源的理论预设

在《易纬》起源问题上的一个重要理论问题就是：《易纬》产生于孟喜、京房《易》学之前还是之后？《易纬》是作为民间《易》学逐渐走上官方，从小传统走上大传统，从而成为官方经学的重要内容，还是因官方重视经学而攀附成学？这一问题不搞清楚，将直接影响到对《易纬》的评价。

笔者认为，确认《易纬》的起源应该确立的基本前提就是，作为文献流传可能很早，但附“经”以“纬”名则可能在汉武帝前后。为此，应有一些比较科学的认识方法和正确的理论预设。综考前人及时贤判定《易纬》产生时代的观点，有以下几个基本的理论预设需要厘清：

1. 名实关系问题

研究方法上的理论预设，是寻名定实，还是依实求名？这是两种思维方法的问题。据此，我们认为，《易纬》一类作品有一个从《易传》到《易纬》的逐渐定名的过程。钟肇鹏列了12条诸书所引“失之毫厘，差以千里”一语以证《易纬》的产生时代问题，但由于有两个预设前提：一是“谶纬的兴起在西汉末年，怎么可能被贾谊、东方朔、司马迁等人所引用呢”，二是“出于‘尊经’思想”，“纬是用来配经的”，只有“经”真正成为“经”以后才可能^①。但另一个问法却可能是另一个结论，因为非常简单，“经”最初不是也不叫“经”吗？“经”不是也是由一般文献而上升为“经”的吗？“经”不是也先有文献后才有“经”名吗？为何“纬”就一定要在“经”后才产生呢？为何就由一个“定名”问题转化成为“产生”的问题呢？

2. 思想归宿问题

以前确定《易纬》起源时代的另一前提预设是，《纬书》，包括《易纬》的思想归宿是“儒”。但是，这却是一个有待讨论的问题，比如，李学勤



^①徐兴无即说“‘七经纬’的概念一定产生于西汉武帝确立五经之后，故东汉人张衡、荀爽皆以为谶纬出于哀平之际。”见徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第17页。

《〈纬书集成〉序》在谈及谶纬的学术史意义时说：“汉代的纬学实际是经学的一部分，在考察汉代经学的时候，如果屏弃纬学，便无法窥见经学的全貌。近人讲汉代经学史，每每于董仲舒以下没有多少实质性的话可说，就是这个缘故。前人误把当时经、纬隔离开来，讥评汉儒采用纬说，如清代崔述《考信录提要》说‘先儒相传之说往往有出于纬书者，盖汉自成、哀以后，谶纬之学方盛，说经之儒多采

之以注经，其后相沿，不复考其所本，而但以为先儒之说如是，遂靡然而从之。’不知纬书的作者其实也是所谓‘先儒’，汉代经学许多重要内涵是保存在纬书里面的，经学、纬学密不可分，因而儒者说经引纬书是很自然的。”^①可见，李学勤讲谶纬的作者也是治经的“先儒”，把其学归于儒学。可吕锡琛在《论谶纬的思想归属》中对不少学者将谶纬之学“划入儒学的范畴内，视其为儒学的一部分”表示异意。他认为谶纬的基本内容归纳起来大致有以下几方面：阴阳灾异说、占星术等天人感应的思想，鬼神信仰，念咒去灾之术，人副天数的思想及某些医学思想，封建道德及其对儒经史实的神学解释。他认为，纬书中真正与儒经有关的内容甚少，纬书的主要内容占星术来自方士，纬书中的神仙信仰在道教发展史上具有承先起后的地位，医学理论和人副天数思想来自方术。因此，谶纬不属儒学而应划归于阴阳方士一派。他还分析了谶纬依附儒家思想体系的原因，即“由于二者自身的内容、特点及社会政



安居香山
中村璋八
辑



图012 《纬书集成》扉页



^①见安居香山等《纬书集成》，河北人民出版社1994年版，第2页。



治背景所决定的”^①。此外，也还有学者揭示出《易纬》的道家思想渊源、墨家思想渊源等等，由此可见，单以“儒性”来判定《易纬》的时代是不妥的。

3. 民间小传统与官学大传统的先后关系问题

纬书起自民间，这可得到先儒的证据，如《后汉书·尹敏传》记尹敏对光武帝说：“讖书非圣人所作，其中多鄙别字，颇类世俗之辞。”梁刘昭注《后汉书·百官志》“太尉”，引郑玄注《月令》，以太尉为秦官。束皙则据《尚书中候》中的这条材料追难刘昭。刘昭驳斥束皙曰：“纬候众书，宗贵神诡……图讖纷伪，其俗多矣。”《隋志》亦云讖纬“文辞浅俗”。讖纬的“俗”特征正好说明其来自民间，属于民间的小传统。

有学者研究表明：战国时代，在诸子百家中，习《易》、传《易》大抵只限于儒家学派；而即使就儒家内部而言，孟子、荀子对《易》的评论或征引，亦远不如对《诗》、《书》的注意为多。究其原因，或许是由于诸侯割据称雄、百家争鸣的社会环境，一时还难于为《易》学的发展提供更为有利的土壤和条件。入汉以后，天下重归于一统，而今文《易》学适应了新的政治需要，很快演化为官方奉行的学说之一。刘汉王朝重视《易》的整理和传授，由是习《易》者知名于时，学士纷纷以治《易》得官。“禄利之路”的强力诱使，不仅促成田何《易》学派的迅速兴盛，以及孟、京《易》学的继起，出现“支叶蕃滋”的景象，而且也助长了民间传《易》、习《易》的风气，如汉初就有“费、高二家之说”（参见《汉书·艺文志》）行世，其后传此二家《易》学者代有人在。官学地位的确立，“天下学士靡然成风”的大势，促使汉《易》的传承、发展开始“途分流别”，演化出不同派系^②。

汉初知名学者崇《易》、称《易》屡见于文献记载，也从另一方面反映了《易》学流传的广泛性，可证民间《易》学的存在，且不一定限于儒家，如陆贾《新语》有称：“乾坤以仁和合，八卦以义相承。”（《新语·道基》）“《易》曰：丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人。”（《新语·思务》）是汉初陆贾习



^①吕锡琛《论讖纬的思想归属》，《求索》1992年第1期。

^②董治安《汉代〈易〉的承传与〈易〉学的演化——〈两汉群经流传概说〉之一》，《西华师范大学学报》2003年第5期。

《易》的证明；贾谊《新书》有称：“亢龙往而不返，故《易》曰‘有悔’，悔者凶也。潜龙入而不能出，故曰‘勿用’，勿用者不可也。”（《新书·容经》）“故爱出者爱返，福往者福来，《易》曰‘鸣鹤在阴，其子和之’，其此之谓乎。”（《新书·春秋》）是文帝前后贾谊习《易》的证明；稍后的《淮南子》一书多引古《易》经传（《淮南子》《缪称》、《论》、《齐俗》、《诠言》、《人间》、《泰族》等篇），是景帝前后刘安门客习《易》的证明。再如，武帝之时，被《汉书·五行志上》称为“始推阴阳，为儒者宗”的董仲舒，曾肯定《易》与《春秋》一样对于“在位者”具有“明其知”的重要功能，肯定“《易》本天地，故长于数”（《春秋繁露·玉杯》）。即使是纬书中，也多有论《易》之说。

《易纬》的特点，特别是以“阴阳”说易，在汉初及以前即有，也可证明《易纬》起自民间。《史记·太史公自序》载“《易》著天地四时阴阳五行，故长于变”，即是对此前《易》学的一个肯定。据《汉书·魏相传》、《淮南子·天文训》及《淮南子·诠言训》、帛书《易之义》及帛易《要》等书的记载：早在汉初即有“以阴阳说易”的传统，帛书之说如果不注篇名，甚至直可认定为《乾凿度》之文。而这一传统之远源可溯到阴阳家邹衍。另据《晋书·束晰传》载晋代汲冢出书就有《易繇阴阳卦》二篇，而《春秋经传集解后序》杜预补充说“别有《阴阳说》”，故知《庄子·天下》篇“《易》以道阴阳”之说，必有所本。从内容看，《易纬》正体现了这一传统。

《易纬》起自民间，张惠言在《易纬略义序》中实际上说得很清楚。但是，既然是起自民间，就既不能以官方是否著录为其限定时代；既然是起自民间，就不能以其是否立为博士之学为尺度。这里面有一个“发现”与“采摭”问题，有一个政治或学术的视野问题，正如现今民间还有很多我们不知的学术一样。据此，笔者认为，齐鲁民间《易》学家所作《易纬》的可能性极大，具体阐述见第三节。

（二）关于《易纬》起源时代的旧说评议

就《易纬》起源的时代而论，主要有以下几类观点：一谓源于太古，二



谓起于周代，三谓兴于先秦，四谓兆于前汉，五谓发于东京，现分别论列如下：

1. 源于太古说

源于太古说，为近代学者刘师培（1884—1919年）所倡，其著《讖纬论》^①，原载于乙巳年《国粹学报文编》。作者以历史眼光考讖纬，区分为太古、西京、东汉三个历史时期，分别体现的特征即起源、“以经淆纬”、“以纬丽经”，是一种正确的分析方法。但“太古”一说欠明确，既云“太古”，实应指明“太古”果为何时。若以“太古”为“上古”，则按刘氏之言乃“民神杂糅”之时；若依人而论，则“伏羲为上古，神农为中古，五帝为下古”（《礼记·礼运疏》）。或言“伏羲上古，文王中古，孔子下古”（班固《汉书·艺文志》“世历三古”注）。由此看来，此所谓“太古”、“上古”者，应即伏羲之时。或按刘氏所云“唐虞以降”云云，是“上古”特应在唐、虞以前，当时的情况正是“民神杂糅”，“地、天之通未绝。”今检古籍，于《国语·楚语下》载曰：“古者民神不杂”，“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相浸渎，是谓绝、地天通”。《尚书·吕刑》也有同类的记载，表明刘氏所说“太古”或“上古”，实应是原始社会的自发宗教阶段，这时的宗教“并没有欺骗的成份”。但是，若检测纬书的内容，特别是检测《易纬》的内容，则不难发现，“在其创立的时候，便少不了欺骗和伪造的历史”^②。所以，单就这种有无欺骗和伪造历史的区别，就可以肯定刘氏源于“太古”之说实在是“殊难信据”，故吕凯即对之有所批评。而且，刘氏认为讖纬之实起于太古，把讖纬的起源追溯到上古的祝史，实际上是把讖纬与古代的巫史文化混淆起来，虽然他也看到了讖纬之名始于汉武帝之时，但并没有真正把纬书的源和流的分别论述清楚。



^①刘师培《讖纬论》，见《刘师培全集》，中共中央党校出版社1997年版。

^②恩格斯《布鲁诺鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第327页。

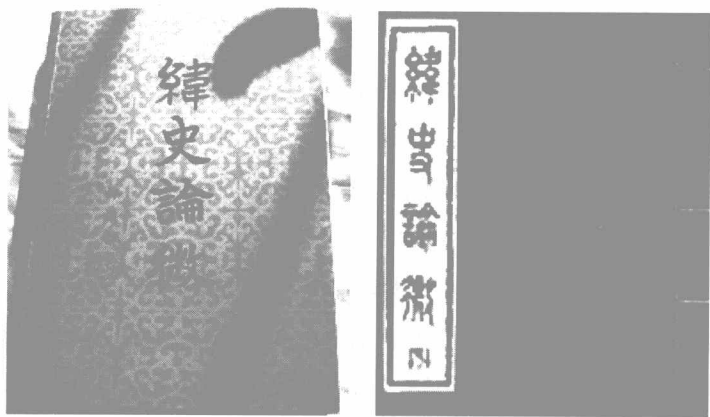


图013 《纬史论微》封页

2. 起于周代说

起于周代之说为任道镛、汪继培所断，任道镛叙《纬摭》、汪继培作《纬候不起于哀平辩》^①等即主此说。按任氏、汪氏之“周世”何指？其所叙述之意，则在于战国。其证之一言“秦楚之际”便是明证。其所引用的诸多讖纬之语，有见于《史记·伯夷列传》者，有见于《韩诗外传》者，汪氏依此诸书所引讖纬之文，以证讖纬起于周代，于理似未尽可。一方面，古书或转抄增舛，恐有后人增益之语。上诸书所引讖纬之文，殊难排除此中情形。另一方面，讖纬书之造作本身，也应有所本，其书之作者既不为一人，则其书巢袭古语，杂奏成篇也在所难免，故徐养原对之曾作有详论^②。今检《易纬》及其他诸纬，确有袭用古语者，然也并非尽为“巢袭古语”，若详看汉人引用《易纬》只称“《易》曰”的话，则《史记·太史公自序》所引，《礼记·经解》所引《易纬》之文，确当是实。因此，徐氏之辩，亦不可尽信，虽其论纬不出于周代属可信之论。



①汪继培《纬候不起于哀平辩》，《诂经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第348-349页。

②徐养原《纬候不起于哀平辩》，《诂经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第347-348页。

3. 出于先秦说

出于先秦说为《四库全书总目提要·古微书提要》及易类附录《易》纬下、《日知录》卷三十《图讖》所论。此论主张纬书产生于秦而流行于哀平，即分别纬书创发与流行时代的不同。然其独谓出自于秦，则又难于信据。诚然，此说也多有持论者，如全祖望《鲇奇亭集·原纬》^①即是。但此说统言讖纬，其中是否也包括了《易纬》？谓其起自于秦，所谓“先秦”，则又在其先。近人周予同在叙述此问题之时，亦曾有赞扬之辞，以为纬书“的起源，凡有三说，一作于孔子说，这当是伪托之语；二起于哀平说，汉荀悦《申鉴》，梁刘勰《文心雕龙》，唐孔颖达《尚书正义》主之。三起于瀛秦说，清《四库全书总目提要》主之。二、三两说，以第三说为较妥”^②。“按本说略名取实，以为纬书起于秦、汉之际，见解固高一层……所以我们可以说：纬书发源于古代的阴阳家，起于瀛秦，出于西汉哀平，而大兴于东汉。”^③按《史记·赵世家》有“秦讖于是出矣”之断，知图讖的起源的确很早。但考纬书之内容，特别是《易纬》之内容，有与汉代相关之论，有与形成于秦汉之际的《易传》、《黄帝内经》等内容相关者，故可以如上所言，即谓纬书有起于秦或秦汉之际的则可，谓尽起于其时则不可。单就《易纬》而论，就其思想内容而言，既有起于先秦，又有起于汉代者，未可一概而论。

与上说相近的是起于战国说或春秋季世说，《古微书·洛书纬》序、胡渭《易图明辨》、陈延杰《讖纬考》^④等即作如是观。今人刘修明在《经、纬与西汉王朝》中也认为“追溯讖纬的起源，必须追溯到战国时期”^⑤。



①全祖望撰，朱铸禹汇校集注《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社2002年版，第1797-1798页。

②周予同《纬书与经今古文学》，《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第46-47页。

③周予同《纬书与经今古文学》，《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第47-48页。

④陈延杰《讖纬考》，《东方杂志》1924年第21卷第6号。

⑤刘修明《经、纬与西汉王朝》，见《中国哲学》第9集，三联书店1983年版。

4. 起于前汉说

前人论纬，其中也包括论《易纬》之源起者，以其起于哀、平为著。但由此而推之，亦有言其前或后者，故有统言其出于汉世者，今以哀、平说为中心加以叙述。

起于哀、平说（汉末说），首以张衡倡之，按其上光武帝疏所说，其所论之“图讖”，是否包括《易纬》？《随书·经籍志》就此言曰：“其书出于前汉，有《河图》九篇，《洛书》六篇，云自黄帝至周文王所受本文，又别有三十篇，云自初起自于孔子，九圣之所增演，以广其义。又有《七经纬》三十六篇，并云孔子所作，并前合为八十一篇。”是张衡所举八十一篇，纬亦在其中。然而从张衡批判和肯定的内容看，却又似不包括《易纬》。

赞成张衡“起于哀平”说的大有人在。刘勰《文心雕龙·正纬》篇、孔颖达《尚书·洪范正义》及《尚书正义序》、晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解題》、程大昌《易原》、阮元《七纬叙》等并主哀、平之说。黄开国《论汉代讖纬神学》^①、钟肇鹏《中国哲学发展史·秦汉·纬书综述》等即主此说。20世纪90年代以来的《易纬》研究，林忠军等诸贤也多主哀、平之说，故此几为定论。

就《易纬》而论，哀、平之说可以有成立的部分理由，但也有于理不合的地方。因为诸纬，其中也包括《易纬》的形成，应当是一个较为长期的过程。单言“哀、平间”^②，则要在公元前六年到公元五年的短短十年间形成如此汗牛充栋的卷籍，实难办到。所以，荀悦《申鉴·俗嫌》篇即猜测说：“其起于中兴之前，终、张之徒之作乎！”按荀悦生活于东汉末年（公元148—209年）已不能确定纬书的起源，其所谓“起于中兴之前”，也不过是推测之辞。所以，前人有论曰：“西汉之世，纬学昌盛，非始于哀、平之际。”（魏征《隋书·经籍志》）朱彝尊《经义考·说纬》则更明言：“纬、讖之书，相传始于西汉哀、平之际，而《小黄门譙敏碑》称‘其先故国师譙赣，深明典奥讖录图



^①黄开国《论汉代讖纬神学》，《中国哲学史研究》1984年第1期。

^②成、哀、平是三代相继的国君，成帝在位二十二年，哀帝只有六年，平帝只有五年。

纬，能精微天意，传道与京君明’，则是讖纬远本于谯氏京氏也。”当然，如果有了一个“历史过程”的思想基础，即认为纬书，其中也包括《易纬》的产生是一个历史过程的话，那就会看到：“纬书固非西汉中叶后所有，但这样大规模的有组织的迷信思想不会突然发生，一定积累了多少年而后成就，西汉一代就是纬书的孕育期。”^①如果有了这样一个观点，就能能对《易纬》产生的历史时代有一个比较准确的估计，即《易纬》的主要思想内容，应当是西汉前期的或中期以前的产物。

另外，哀、平说所依据的张衡之说也有问题，牟世金即此指出：“刘勰说的‘通儒’指张衡。《后汉书·张衡传》所载张衡之说有二：一为‘成、哀之后，乃始闻之’；一为‘则知图讖成于哀、平之际也’。一‘闻’一‘成’，与刘勰之‘起’，基本上是一致的。范文澜注引徐养原《纬候不起于哀平辩》谓：‘迨《李寻传》始有六经六纬之文。按寻说王根，在成帝之世，是时纬已萌芽……以为始于哀平之际，王莽之篡，亦未必然也。’其后，有的研究者也照录此文，并谓徐说‘确凿可从’。查《汉书·李寻传》，原文乃‘五经六纬，尊术显士’，而‘五经六纬’之说，又是从颜师古注而误，实与经书讖纬无涉，则‘不起于哀平’之辩，便失其据了。”^②

事实上，张衡主要是从政治的角度揭示图讖的诸多虚假不实之处，实际上提供的是以下几类证据：人证——“夏侯胜、眭孟之徒，以道术立名，其所述著，无讖一言”，即前贤无所征引；书证——《七略》和《汉书·艺文志》未著录，如“刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无讖录”；事证——“至于王莽篡位，汉世大祸，八十一篇何为不戒？”“益州之置，在于汉世。其名三辅诸陵，世数可知。至于图中讖于成帝。”即纬意违经，纬中互有矛盾，其中包括记益州事，而益州之设在汉武帝元封二年，即公元前109年，图讖中对此事有所记叙，则知其出于汉武帝之后，又有“三辅诸陵世数”之设，此当是记汉成帝陵墓之事，自当出于汉成帝之后，又没有王莽篡位之言；义证——“一卷



^①顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》，见《古史辨》第五册，上海古籍出版社1982年版，第476页。

^②牟世金《文心雕龙研究》，人民文学出版社1995年版，第185-186页。

之内，互异数事”。所以，结论是：“圣人之言，势无若是。”“成、衰之后，乃始闻之。”因而要把谶纬驱逐出政治及学术范围，因为图谶纬书不能与诸如律历、风角等类知识相提并论。但仔细分析起来，这些证据有相当的问题，一是“未见”并不等于“未有”；二是“始闻之”并不等于“始有之”；三是“未著录”完全可能是“不著录”；四是从张说可见，他是论“谶”而非论“纬”。

先看人证，张衡提到的夏侯胜、眭孟的著作，虽然没有直接提到“谶纬”二字，但讲的却都是谶纬的内容。据《汉书·夏侯胜传》等载：夏侯胜曾从夏侯始昌“受《尚书》及《洪范五行传》，说灾异”；《汉书·眭孟传》所记的眭孟“从嬴公受《春秋》，以明经为议郎，至符节令”。昭帝元凤三年(公元前78年)正月，泰山莱芜山南有大石自立，上苑林中枯柳复生，有虫食树叶成文字“公孙病已立”（班固《汉书·五行志》等），“孟推《春秋》之意，以为石柳皆阴类，下民之象，泰山者岱宗之岳，王者易姓告代之处。今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有从匹夫为天子者。故废之家公孙氏当复兴者也。”并要“汉帝宜……求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命”（班固《汉书·眭孟传》）。



图014 在汉代即提出“宜收藏图谶，一禁绝之”的张衡

从书证上看，《汉书·艺文志》记刘向在成帝年间领校《五经》，刘歆于哀帝初年继承父业，其所校书由刘歆总为《七略》，分诸子为儒、墨、道、名、法、阴阳、纵横、杂、农、小说等家，后为班固《汉书·艺文志》所采，其中的确没有谶纬的类别。但是，书中未录并不等于没有。据《太平御览》卷二百三十三引《七略》文，刘向校书时正是西汉藏书之盛，因“武帝广开



献书之路，百年之内，书积如山，故外有太常太史博士之藏，内有延阁广内秘室之府”，且《汉书·王莽传》还云“甘忠可、夏贺良讖书藏兰台”。而据《汉书·李寻传》记刘向在成帝时“奏忠可假鬼神罔上惑众”，哀帝初刘歆称甘忠可的讖书“不合《五经》”，可见他们是见到过讖书的。至于未录于目，应别有所因。与此相应，张衡讲在“成、哀以后乃始闻之”也就成了问题，如李学勤分析《汉书·李寻传》说：“‘五经六纬’两句，是承上‘紫宫极枢’等四句，一气贯通而下。李寻先提北宫紫微，继说南宫太微，由太微四门，讲到‘广开大道’，即君主的求贤。这就很自然地引至‘五经六纬，尊术显士’。汉人称儒学为术，《说文》训‘儒’为‘术士之称’。‘尊术显士’，便是尊显专治‘五经六纬’的儒学之士。”^①“五经六纬在李寻心目中已经是儒学的基本内容。这也就是说，在成帝时诸纬业已大备，纬书的起源肯定更早。首先发现这点的，是清初的阎若璩，他在《尚书古文疏证》书中引《李寻传》，证明‘成帝朝已有纬名’，而‘图讖成于哀平之际’，将讖、纬区别开来，确是卓见。”^②

从事证与义证看，由于讖纬之作有一个历史过程，不断为后人增衍，故会不断有“后世”的内容，这本不足怪；至于对王莽之事没有戒免，也不能说没有，或许是没有发现。因为汉代的大事何止此一件，若硬要以此为据，则有如刘师培所言，甚至可追寻于太古，或如任道镛所言起于周世。因为都可找到相应的图讖之文，例如认为纬书在西汉前期便形成了的理由是，西汉初期，甚至秦末已有讖语，如《淮南子·人间训》说：“秦皇挟录图，见其传曰：亡秦者胡也。”（又见于《史记·秦始皇本纪》）由此推论，纬书成于西汉前期，并且认为孟京的卦气说来于《易纬》。

而且还应注意的是，张衡反对的是“图讖”，是否包括整个“讖纬”，还应加以研究。张衡的太史令之职守已使他不可能超越当时的整个文化环境，因为《后汉书·百官志》及注表明：太史令一人，掌天时星历。凡岁将终，奏



^①李学勤《〈汉书·李寻传〉与纬学的兴起》，《古文献丛论》，上海远东出版社1996年版，第265页。

^②李学勤《〈易纬·乾凿度〉的几点研究》，《古文献丛论》，上海远东出版社1996年版，第257页。

新年历；凡国祭祀丧娶之事，掌奏良日及时节禁忌；凡国有瑞应、灾异掌记之。同时，他在《驳图讖疏》中批评的是“图讖”，说其是“虚伪之徒”“欺世罔俗”的“不占之书”，主张“一禁绝之”，永黜不用，但却感叹“律历、卦候、九宫、风角，数有征效，世莫肯学”，显然，这“世莫肯学”之术主要即指《易纬》卦气说一类。张衡明显地赞同天人感应论思想，在《驳图讖疏》中认定“圣人明审律历，以定吉凶”。在《陈灾事疏》中认定“阴阳未和，灾眚屡见，神明幽远，冥鉴于此。福仁祸淫，影响而应。因德降休，乘失致咎。天道虽远，吉凶可见。”“天鉴孔明，虽疏不失，灾异示人，前后数矣，而未见所革，以复往悔。自非圣人，不能无过，愿陛下思惟所以，稽古率旧。”在《给崔瑗书》中认定《太玄》“方知子云妙极道数，乃与五经相似，非徒传记之属，使人难论阴阳之事”。在《京师地震对策》中认定“政善则休祥降，政恶则咎征见。苟非圣人，或有失误。昔成王疑周公，而大风拔树木，开金滕而反风至。天人之应，速于影响”。“间者京师地震，雷电赫怒。夫动静无常，变改正道，则有奔雷土裂之异。”“中兴以来，妖星见于上，震裂着于下，天诫详矣，可为寒心。明者消祸于未萌，今既见矣，修政恐惧，则转祸为福矣。”在《举孝廉疏》中强调“自初举孝廉到京(今)二百年，必先孝行，行有余力，乃草文法耳。今诏书一以能诵章句，结奏案为限，虽有至孝，不当其科。所谓损本而求末者也。自改试以来，累有妖星震裂之，是天意不安于此法故也”。在《大疫上疏》中认定“天地明察，降祸见灾，乃其理也。……臣愚以为可使公卿处议所以，陈术改过，取媚神，自求多福也”，凡此等等都可明证。^①除此而外，张衡也明显地赞同纬书的受命瑞应说，如《东京赋》云：“高祖膺受图，顺天行诛，杖朱旗而建大号。”“膺”即当五德相胜之次。《文选》李善注引纬书《春秋命历引》曰：“五德之运征符合，膺次相代。”联系“杖朱旗而建大号”句，知此指高祖起兵打天下符合五德运行之征，正当火德，色尚赤。又《西京赋》云：“自我高祖之始入也，五纬相汁^②，以



①参见韩国良《张衡的科学研究与天人感应思想》，《淮阴工学院学报》2004年第2期。

②李善曰“五纬，五星也。”《汉书》曰“汉元年十月，五星聚于东井，沛公至灞上。”又曰“此高祖受命之符。”《方言》曰“汁，叶也，之十切。”郭璞曰“叶，和也。”



旅于东井。娄敬委辂，幹非其议^①。天启其心（谓五星聚也），人基之谋。及帝图时，意亦有虑乎神祇。宜其可定以为天邑。岂伊不虔思于天衢？岂伊不怀归于粉榆？天命不滔，畴敢以渝！于是量径轮，考广袤。”“五纬相汁，以旅于东井”，即是高祖的一个受命之符。“五纬”即五星，意思是五星相和，聚于东井。由此可见，张衡并没完全超脱于谶纬之学。

人们常引用的桓谭的说法也和张衡的说法相类：“谶出河图洛书，但有兆朕，而不可知，后人妄复加增依托，称是孔丘，误之甚也。”^②“凡人情忽于见事而贵于异闻，观先王之所记述，咸以仁义正道为本，非有奇怪虚诞之事。盖天道性命，圣人所难言也。自子贡以下，不得而闻，况后世浅儒，能通之乎？今诸巧慧小才伎数之人，增益图书，矫称谶记，以欺惑贪邪，诳误人主，焉可不抑远之哉？臣谭伏闻陛下穷折方士黄白之术，甚为明矣；而乃欲听纳谶记，又何误也？其事虽有时合，譬犹卜数只偶之类。陛下宜垂明听，发圣意，屏群小之曲说，述《五经》之正义，略雷同之俗语，详通人之雅谋。”（《后汉书·桓谭传》）

不说“起于哀平”而直说起于汉末的有徐养原《纬候不起于哀平辩》、赵翼《二十二史札记·光武信谶书》、翦伯赞《中国史纲要》^③、萧蓬父等主编《中国哲学史》、冯契主编《哲学大辞典·中国哲学史卷·七纬》等。此说的依据在于看重了纬书流行西汉末年，并旁及东汉，如陈世望《古微书跋》。

沿着起于西汉哀、平之说往前推，有起于西汉中期说。张岱年的《中国哲学史史料学》、日人渡边秀方的《中国哲学史概论·中世哲学·第一篇汉世哲学》第一章《西汉思想史概论》第三节《阴阳谶纬学》、日人安居香山的《纬书的成立及其发展》和《纬书思想研究的历史及其课题》^④等都作此主张。另



①李善曰《汉书·娄敬脱輓委辂》曰“臣原见上言便宜。”又说上曰“陛下都洛阳，不如入关中。言娄敬贫乏人，不合干上，妄议其说，允合帝心。”《汉书音义》应劭曰“辂，谓以木当胸以輓辇也。辂，胡格切。幹，音干。”薛君《韩诗章句》曰“幹，正也。谓以其议非而正之。”

②桓谭《新论》，上海人民出版社1977年版，第28页。

③朱伯崑《易学哲学史》第1卷，昆仑出版社2005年版，第175页。

④[日]安居香山《纬书思想研究的历史及其课题》，见辛冠洁等编《日本学者论中国哲学史》，中华书局1986年版。

有学者直接根据《春秋繁露》的性质认定为起于武帝时代^①。但是，整个说来，认为纬书及《易纬》起于西汉中叶的不多。在某种程度上说，西汉中叶说也可参资西汉说，诸如郑樵《通志·艺文略》等。案前汉中叶之说不为无因，盖因纬书大盛在汉末，故由此可想其起造之时。

由汉中叶之说往前推，是汉初之说。朱彝尊《经义考·通说·说纬》引黄秉石之言、今人张舜徽的《郑学丛著》^②、日人本田成之的《经学史论》^③等即是。此说论纬书产生于司马迁之前，对于《易纬》来说，颇为精当。且不说司马迁所引所论，单就孟喜、京房《易》学与《易纬·乾凿度》、《易纬·通卦验》、《易纬·稽览图》等篇的关系，就可以作为明证。

以上的汉初、汉末说，都抓住了一个侧面，我们在具体的论述过程中，应当把握的是整个过程，按照列宁在《哲学笔记》中所论述的原则即是：我们应当注意的不是实例，不是枝节之论，而是全部关系的总和。如果以这种观点求之，则应当看到：纬书不是一时一人之作。总之，由于在古人的论说中很少专门论及《易纬》，所以在我们考察《易纬》产生之时代时，宜先就其古说为言。又由于古说万端，有太古至东汉诸说，这又给我们提出了一个取舍的问题，这一取舍需要有历史还原的精神。

笔者认为，研究纬书的起源时代，应划清两个基本界限：一个是“讖”与“纬”；二个是起源与流行。区分“讖”与“纬”即要求不能依讖语来推断纬书形成的年代。所以，有学者又从讖纬有别的角度加以辩证：讖同纬是有区别的，纬书是对六经的解释，假托孔子所作，汉初流行的“秦皇挟录图”，“录图”指讖语，未必就是纬书。南北朝刘勰于《文心雕龙·正纬》中，提出先讖后纬说，认为图录乃上古时代用来表示受命为王的祥瑞象征，“义非配经”，并非用来解释六经。后来，“伎术之士，附以诡术，或说阴阳，或序灾异，若鸟鸣似语，虫叶成字，篇条滋蔓，必假孔氏。”即是说，那些方术之士，将图录一类的书籍，附加阴阳灾异说，加以推衍，并假托孔子所作，于



①金德建《论〈春秋繁露〉是纬书起源》，《浙江学刊》1986年第3期。

②张舜徽《郑学丛著·信纬例》，齐鲁书社1984年版，第151-153页。

③[日]本田成之著，江侠庵译《经学史论》，商务印书馆1934年版。

是形成了纬书。刘氏认为,“纬起哀平”,即始于汉哀帝和平帝之间。区分起源与流行,则如郑学韬在《讖纬起源及其学说之兴替》中对讖纬的起源和兴替所作的较为详细的论述:“所谓圣人作经,贤者纬之也。……是知纬书之起,在孔子既没之后,非一人一时之作。即一书之中,其说亦不必出于一人。夫既非圣人之典则递相增益,斯亦讖纬厄已。而说者以增益者尽出方士,亦属武断。然纬之名不见两汉之藉,故后世竟言起于哀平,良有以也。”^①此认为纬书的形成非一人一时,即是区别了起源与流行,故他把纬书的发展分为三个阶段:萌芽时期、极盛时期、衰落时期。

(三) 关于《易纬》作者的旧说评议

关于《易纬》作者的论述,和《易纬》起源时代的研究一样,都应在进行研究之前有一个基本了解。可以这样说,有了对于《易纬》范围和时代的认识,就应当继而求其作者和思想来源。我们虽不能确知作者是谁,但却应了解关于《易纬》作者的旧说。

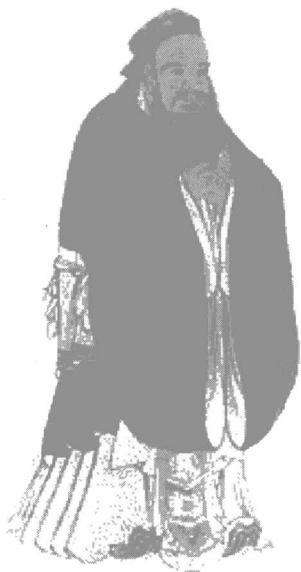


图015 读《易》韦编三绝的孔子

旧论纬书之作者,其中也包括论《易纬》之作者,多主孔子说。而且,孔子作纬书之说还起自于纬书自身,比如在《易纬·乾凿度》中,在每一中心内容之前,并有“孔子曰”三字,整部书便成了孔子集语,这自然是作者作书之后托诸孔子的。于是后人因之,亦以《易纬·乾凿度》等纬书为孔子所作。如《后汉书·苏竟传》载苏竟曰:“孔丘祕经,为汉赤制。”此所谓“祕经”,当包括有图、符、讖、纬、候、表、书等,其中也包括《易纬》。



^①郑学韬《讖纬起源及其学说之兴替》,《国专月刊》1937年第4卷第5号。

说纬书创立于孔子，也大有人在，如荀悦在《申鉴·俗嫌》中说：“世称纬书，仲尼之作。”刘勰在《文心雕龙·正纬》中说：“有命自天，乃称符谶，而八十一篇皆托始于孔子。”又《隋书·经籍志》说：“说者又曰：孔子既叙六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬及谶，以遗来世。”黄震《黄氏日抄》则用“矫命”称之，有反对之义，故曰：“又有《周易乾凿度》、《周易坤凿度》二篇，而皆矫命孔子而为之。言窃取《系辞》……直是出于一人之手而伪为古今华质之不同，以至互相发明者欤。”又：“《通卦验》有‘于七经，于河洛’之目，于理无所考，而亦矫称孔子为之。辞首云：‘太皇之先，与耀合元精，五帝期以叙七神。’此不过为无所考以相欺，大率为卦气发，然僻书耳。”在朱彝尊《经义考·说纬》中引韩勅曰：“八皇三代，至孔乃备，三阳吐符，二阴出谶。”亦以孔子为最后删定谶纬书之人。金鹗在《纬候不起于哀平辩》中说：“纬书之书，说者皆谓起于哀平之世，非也。……其醇者盖始于孔氏。”沈涛《十经斋文集·十经斋考释文》自注云：“又古占验书皆曰谶。至孔子因七经之名始定七纬。”此上所说“七纬”也好，“祕纬”也好，都包括《易纬》于其中。清人张惠言则明确肯定《易纬》“为夫子之叙论，田杨以来先师所传习，较然无疑”，对孔子作纬说给予了明确的认同。若然如此，则知此篇当在公元前500年以后、公元前479年以前，因为《易纬·乾凿度》曾论孔子“五十究易，作十翼，明也，明易几教”，始立《易经》之名，而后乃能纬之。若然，则孔子出生在公元前551年，其五十年之后，自应是公元前500年后无疑，其时约当于鲁定公时。从纬书研究来看，主张孔子作纬说者，实非常广泛，有言创始于孔子而增纂于战国者，如金鹗《纬候不起于哀平辩》^①；有论其演于孔氏而出于哀、平者，如王禕《青崖丛录·论纬书》等。此说或出自《隋书·经籍志》。辩此说者，刘勰《文心雕龙·正纬》列其“四伪”，说明了是伪托孔子。张尔田《史微·原纬》（卷五）对此进行了辨析。

总之，不少人认为《易纬》之作在于孔子。然而，孔子作《易纬》之说，前贤固早已有所辩驳。《后汉书·张衡传》载曰：“（张）衡以图、纬虚妄，



^①金鹗《纬候不起于哀平辩》，《诂经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第351-352页。

非圣人之法”，故不出于孔子。荀悦在《申鉴·俗嫌篇》中称：“世称纬书，仲尼之作也。臣悦叔父故司空爽辩之，盖发其伪也。有起于中兴之前，终张之徒作乎^①？或曰以己杂仲尼乎？然则八十一首，非仲尼之作也。”依荀爽辩驳，明八十一篇纬书，其中也包括《易纬》诸篇，非为仲尼之作。惜其所著《辩讖》篇已佚，未得全睹其义。又有孔颖达《尚书正义》序说：“《艺文志》曰：仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖，况……纬文鄙近，不出圣人。前贤共疑，有所不取。”《古微书自叙略》说：“纬有七，丽经而行，顾其文，皆删余也。相传孔子既叙六经，以明天人之道，知后世不能稽同其义，故别立纬及讖八十一首，以遗来世，故在汉谓之古学。……以为起于中兴之前、终张之徒，皆借仲尼杂以己说。”胡应麟《四部正伪》说：“《乾凿度》皆假托孔子为言，其伪固无容辩之。”比如自“太易”至“浊重者下而为地”一节，“俱《乾凿度》中孔子所云，完全写《列子·天瑞》一节，稍增数字，遂不成语言。”清人姚际恒《古今伪书考》说：“此纬书，伪托孔子所作。”诸如此类，或谓以己杂仲尼，或谓借孔子而为说，或谓伪托于孔子，都以为《易纬》及诸纬非为孔子所作。考今本《易纬》之中所言，有引《洛书摘六辟》之语，言汉之当兴事，故知其不得为孔子所作。因此，前人辩之曰：“其书实不出于孔子，盖汉武购求遗书，当时儒者多伪作以应命。”（朱彝尊《经义考·通说·说纬》引顾起元语）盖得之矣。对于孔子作纬说的权威驳斥应是《文心雕龙·正纬》篇所揭纬讖之四伪：“纬之成经，其犹织综；丝麻不杂，布帛乃成。今经正纬奇，倍摘千里，其伪一矣。经显，圣训也；纬隐，神教也。圣训宜广，神教宜约；而今纬多于经，神理更繁，其伪二矣。有命自天，乃称符讖；而八十一篇，皆托于孔子，则是尧造绿图，昌制丹书，其伪三矣。商、周以前，图录频见；春秋之末，群经方备。先纬后经，体乖织综，其伪四矣。”

论《易纬》之作者，还有以下诸说：

一谓起于庖牺氏而演修于轩辕、苍颉。晁公武《郡斋读书志》说：“《易



^①范文澜说终张，疑作终术，即助王莽造符命之田终术，与李寻同称，可见《汉书·王莽传》与《汉书·翟方进传》，说见范文澜《文心雕龙注》，人民文学出版社1958年版。

《乾凿度》二卷，右旧题苍颉修古籀文，郑氏注。按唐四库书目，有郑玄《诗》、《书》纬及宋均注《易纬》而无此书，其中多有不可晓者，独九宫之法颇明。”“《易乾凿度》二卷，题曰庖牺氏先文，苍颉修，按隋、唐志及崇文总目皆无之，至元祐田氏书目始载焉。当是国朝人依托为之。”今按晁氏所见，见于今《易纬·乾坤凿度》，其误《易纬·乾凿度》与《易纬·乾坤凿度》二书为一，故误认为《易纬·乾凿度》亦为伏羲所作，黄帝、苍颉演修，虽然其不同意此说。实质上，伪托伏羲、黄帝、苍颉之作演，其伪固无须辩驳。对此，陈振孙《直斋书录解題》中引言“《乾坤凿度》二卷，一作《坤凿度》，题包牺氏先文，轩辕氏演古籀文，苍颉修”。又有黄震《黄氏日抄》论之曰：“《乾坤凿度》，不知谁作，矫黄帝而为之，言云庖牺氏之古文，黄帝演古籀文，而苍颉修为上下篇。”凡以上诸说，并据《易纬·乾坤凿度》而题。若论《易纬·乾凿度》论“太易、太初、太极”之说，谓“太易始著，太极成”等等，则是黄帝、庖牺氏、苍颉等无能为力的事，其伪固无用辩。

二谓遗于七十子而方士采之以立说。钱大昕《潜研堂文集》卷九：“七经纬不载于《汉艺文志》，相传昉于哀、平间，然太史公书……又引《易》‘失之毫厘、差以千里’，亦《易纬》文，太史公岂尝见纬书乎？曰：纬候多孔子七十子之遗言，后来方士采取，又以诞妄之说附益之，光武应符讖以兴，故其书大行于东汉。”与此说相应，有谓源于七十子之徒者，王鸣盛在《蛾术篇》中说：“《周易乾凿度》，实夫子之微言，郑康成注特为精确。欲通《易》者，舍此无由。凡若此等，必非哀、平间人所能伪造。当出七十子之徒，汉初脱秦火之厄而复出者也。”张惠言在《易纬略义序》中也主此说，认为：“《纬》者，其原出于七十子之徒，相与传夫子之微言，因以识阴阳五行之序，灾异之本也。盖夫子五十学《易》，而知天命。子赣曰：‘夫子之言性与天道，不可得而闻。’是以其言者，六艺之文，著之；其难言者，游、夏之徒或口受其传指，益增附推阐以相传授，秦、汉之间，师儒第而录之，其亦有技术之士，以其所能，推说于篇，参错间出，故其书杂而不能醇。……郑康成氏，汉之大儒，博通古文，甄录而为之注，则《纬》之出于圣门，而说经者之不可废也，审矣。”

三谓为古代史官之作。《癸巳类稿·书开元占经目录后》：“尝比其占五



图016 作《易》八卦的伏羲

星之聚，《易纬》以为至德之萌，谓周文王及汉高帝，《春秋纬》以为失命绝于天，谓纣及子婴，两义相反，其实通也。日之冠珥，《孝经内记》所言实为琐屑，盖纬书立义，博士随事条附，取识天人之际，以合时对应，非以为天语。《乐纬》以五音配星二十八宿，《山经》以山配星，皆各守世业而已。尝论古纬书为冯相、保章从太史所记灵台候簿，故曰纬候、讖候，不然即谓之妖书，无可辞也。”

此外，在论述《易纬》创作之作者时，有谓出于商瞿者如《古微书》；有谓后于庄周者如《四库全书总目提要·乾坤凿度》条；有谓作于终张之徒者如《申鉴·俗嫌》篇；有谓唐、宋人所附益之者如陈振孙《直斋书录解題》、晁公武《郡斋读书志》；还有统谓作于“先儒”者如李学勤等。无论如何，都不足以明确《易纬》之具体作者为谁。

关于纬书的作者，目前的主流观点是认其出于燕齐方士。陈槃认为讖纬源于邹衍及燕齐方士：“讖纬中所载迷信之说，前古多有之。然前古虽亦有此迷信，不可谓此即讖纬也。所谓讖纬，槃以为当溯源于邹衍及其燕齐海上之方士。”^①“技数之人（即方士）增饰依托为富于文辞之《河图》、《洛书》，谓是孔子所作，而所谓《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》等经讖纬，则又末世之儒增减《河图》、《洛书》而巧立名目之伪品也。此末世之儒即桓谭所谓技数之人，亦即方士。方士喜以儒学文饰，故亦有儒称。”^②陈延杰在《讖纬考》中认为讖纬学说起于战国的方士：“讖纬说之成立，始于战国方士。盖齐人好怪迂，秦人信神仙。故燕齐海上方士之失职者，皆得逞其术以迷惑人主，于是讖纬起矣。……初不过为方士之说，其后诸生博士，多通其术，



①陈槃《讖纬溯原上》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1944年第11本。

②陈槃《秦汉间之所谓“符应”论略》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1948年第18期。

遂相率言阴阳术数而以之诡俗矣。”^①吕凯则言：

六经虽具权威，然而有“诗书故而不切”之病，且经为常典，必须固定，解说或可出新意，要亦有其限制，故无以应时代之要求，于是与经书同具权威之谶纬大量而出矣。纬书之配经，盖缘是而来也。同时，儒家经秦末汉初之摧折，几乎无以自立，兹忽得汉武帝之大力尊崇，如绝处逢生。然儒者亦有自知之明，若其学不能应世，则必再度遭厄，欲行其术，非容“时学”无以当之。故阴阳五行之说，四时灾异之变，儒者掠而以为其说矣。此固时会所趋，然亦儒者所不得不如此也。……因汉武帝之外崇儒术，内好方士，故使时之方士，以儒学文饰以附时会；而时之儒者，则杂阴阳五行以合需要。二者交互影响，而成纬书。^②

由方士之说，更进而推至阴阳家，如顾颉刚《汉代学术史略》及陈槃的研究和通行的中国古代哲学、思想史著作均有持此论者。周予同则认为：“按谶纬虽有不同，但同是古代阴阳家的苗裔，同是儒家与方士混合的产品，实万口也不能辩护的。”周氏还列数证加以证明^③。但是，在学术界也有坚持“道家”说的，明代胡应麟《四部正伪》首摘《易纬·乾凿度》中“太易”、“太初”、“太始”、“太素”之说，以为“全写《列子·天瑞》一节”。清代学者全祖望《三家易学异同论》指出：“图纬之学，皆以老庄为体。老庄之学，皆以图纬为用。”（全祖望《鲒埼亭集·外编》卷38）陈槃亦以为谶纬虽出方士之手，“然与道家之说，亦关系密切”^④。胡适则通过阴阳家、道家、杂家三者的关系将上述诸说贯通，强调阴阳家应即“齐学”、杂家即道家的前身：“到了前四世纪与前三世纪之间，这个思想大混合的倾向已是很明显的了。在那个时代，东方海上起来了一个更伟大的思想大混合，一面总集古代民间和智识阶级的思想信仰，一面打开后来二千年中国思想的变局。这个大混合的



①陈延杰《谶纬考》，《东方杂志》1924年第21卷第6号。

②吕凯《郑玄之谶纬学》，台北商务印书馆1982年版，第36-37页。

③周予同《纬书与经今古文学》，《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第44、54页。

④陈槃《古谶纬书录解题(七)》，《古谶纬研究及其书录解题》，台湾编译馆1991年版，第516页。



思想集团，向来叫‘阴阳家’，我们也可以叫他做‘齐学’。”“杂家是道家的前身，道家是杂家的新名。汉以前的道家可以叫做杂家，秦以后的杂家应叫做道家。研究秦汉之间思想史的人，不可不认清楚这一件重要事实。”^①而据安居香山和中村璋八统计的东汉时代引用谶纬文句的碑刻地点，再统计《汉书》和《后汉书》中通晓谶纬者的籍贯，结果二者均以齐地为最多（《纬书的基础与研究》第二编第一章第五节），说明二者的关系的确深厚。这一点在《易纬·乾凿度》中也有内证，即郑玄注“包籥”句认为是齐鲁间人用语。自《四库全书总目提要》至现今的中国哲学思想史或谶纬论著中，皆以《易纬·乾凿度》中“太易”至“太素”一段出自道家。徐兴无在《谶纬文献与汉代文化构建》中则更清理了道家、墨家与谶纬的关系。

王利器则认为谶纬与楚人有关系：“谶纬诸书的大题，大多是三言。一般认为是受《庄子》的影响。”而“此三字之名的广泛出现，绝大部分和三楚有关，我很怀疑这是楚文化的产物，换言之，也就是楚语的对音”^②。这是一个大胆的论说，值得引起重视。据考，汉易的传授，特别是孟、京《易》学，也的确以楚人为师承。因为汉代的第一位易学传人是馯臂子弓（《史记》作子弘）。《汉书·儒林传》云：“自鲁商瞿子木受《易》于孔子，以授鲁桥庇子庸，子庸授江东馯臂子弓。”即此可见馯臂子弓乃孔子再传弟子，《史记·仲尼弟子列传》谓馯臂子弓为“楚人”，《汉书》作“江东”人，虽有微异，但作为楚地易学家无疑。馯臂实为孔子《易》学正传。“汉初言《易》者，本之田何。”而田何乃馯臂子弓之三传弟子。《汉书·儒林传》云：“子弓授（《易》）燕周丑子家，子家授东武孙虞子乘，子乘授田何子庄。”馯臂子弓是对整个南方学术文化有重要影响的人物，《荀子》多次将他同北方孔子相提并论，一则曰：“是圣人之不得势者也，仲尼、子弓是也。”（荀子《荀子·非十二子》）二则曰：“上则法舜禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息十二子之说。如是则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。”（荀子《荀子·非十二子》）再则曰：“非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。”（荀子《荀子·儒效》）



①胡适《中国中古思想史长编》，华东师范大学出版社1996年版。

②王利器《谶纬五论》，见张岱年等著《国学今论》，辽宁教育出版社1991年版，第112、114页。

按：荀子之前有两叫“子弓”的人，一个是孔子的弟子仲弓，即冉雍，春秋鲁国人，在孔门四科中以德行著称；另一个是战国时期治《易》的馯臂子弓，《史记·仲尼弟子列传》说他是商瞿的弟子。主张仲弓即是子弓的学者有唐代杨倞、清代汪中、俞樾等；而主张馯臂子弓即是子弓的学者有唐代韩愈、张守节，以及近人郭沫若等。不过，史家大多认为荀子所称述的子弓是仲弓，而不是馯臂子弓。^①若此，《易纬》的作者之说，亦当加以更进一步研究。

关于《易纬》的作者问题，另一个关键的问题是《易纬》与孟、京《易》学的关系，而这一关系目前有多种说法：

胡应麟《四部正伪》举《乾凿度》、《乾坤凿度》二书，认为《易纬》“非汉魏之旧”，“盖非宋人伪撰者，要之亦魏晋之文也。”若此则与孟、京《易》学的关系不言自明。《四库全书总目提要》《乾凿度》条谓“图纬兴于哀平之际，《乾凿度》纵在其先，当在汉世”，倾向性也很明显。但在言《易纬·稽览图》时则言其“盖七十子微言而间有存者”，则倾向性又有所不同。

马叙伦在《列子伪书考》^②中强调“《乾凿度》出于战国之际”，并引举“惠栋、汪继培并谓先秦有之，金鹗谓纬候创于孔氏、增于战国、盛于哀平，又谓孟喜卦气起于《易纬》”来证明。

冯友兰认为，对于二者的关系还不能有确定的结论：“关于卦气之各种理论，果系易纬取自孟喜、京房，或孟喜、京房取自易纬，或易纬即孟喜、京房一派讲易学者所作，不易断定。”^③

钟肇鹏则列八证以明二者的关系，从其证中所述，第一条言二者都论卦气，但强调“就此可见《易纬》以气为本，用卦气来说《易》与孟京《易》学相合”。第二条是讲“六日七分”说，结果是“两相比照，可见《稽览图》所讲六日七分正是京房所传”。第三条讲易“君人五号”，第四条讲“大衍之数五十”，结论是“可见《乾凿度》本于孟京《易》说”。“《乾凿度》取京氏《易》说甚明。”其它各条中，“可证《乾凿度》与孟氏《易》同。”“知《乾



①马积高《荀学源流》，上海古籍出版社2000年版，第142-144页。

②马叙伦《列子伪书考》，见《古史辨》第4册，上海古籍出版社1982年版，第524页。

③冯友兰《中国哲学史新编》中卷，人民出版社1998年版，第225页。

凿度》所载即《孟氏易》说。”“显然这是吸取《京氏易传》的文字。”“《乾凿度》袭取《京氏易传》文字略加改易甚明。”总的结论是“以上八条足以证明《易纬》为孟京《易》学一派，无容置疑。以《易纬·稽览图》来说，其上篇讲卦气及风雨寒温以推吉凶灾变，下篇推轨策法及六日七分，即京房之积算法。故孟京《易》学虽早已亡佚，幸赖《易纬》还保存其遗说。”^①林忠君即坚持此说，以《易纬》出于孟、京易学之后，说见《易纬导读》。

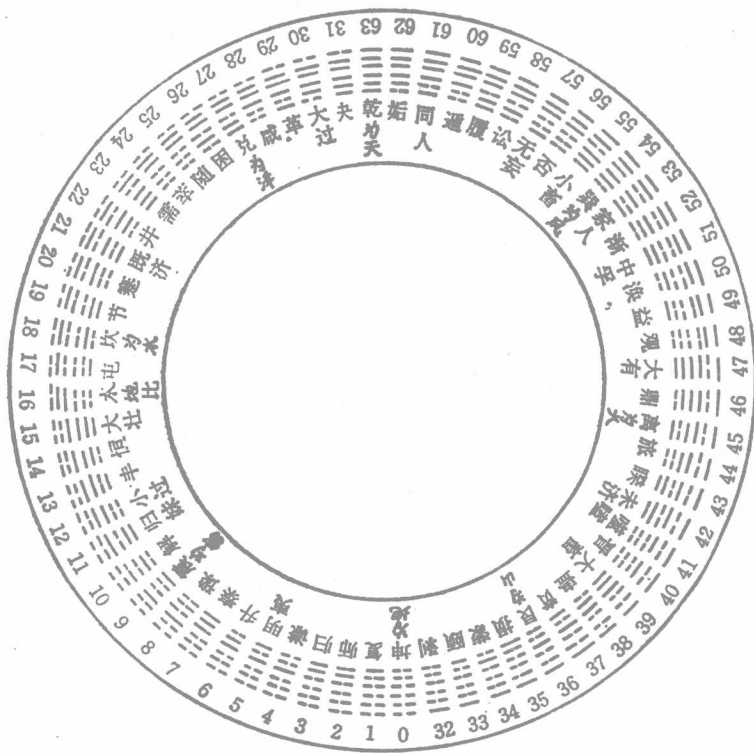


图017 六十四卦新序圆图

李学勤在《〈易纬·乾凿度〉的几点研究》中认为“是书的年代可能较早，甚或以为出自先秦”。他认真清理了《易纬·乾凿度》上下卷的区别，如“值得注意的是，《乾凿度》上下两卷彼此颇多重复”。“这些现象告诉我们，



①钟肇鹏《讖纬论略》，辽宁教育出版社1992年版，第132页、第133页、第134页。

《乾凿度》上下两卷并非出自一源，而且是在郑玄时业已拼合在一起的。对于两卷的年代和性质，应当分别看待和评估。”在对上下卷比较以后，他强调上下两卷在体裁及内容上都有区别，“卷上的特点是继承十翼，特别是对《系辞》、《说卦》引伸铺陈。”“口吻类于《系辞》，思想也纯粹是儒学的。”《乾凿度》卷下是“对卷上的大发展。对‘大衍之数’的解释，卷上虽已出于象数，仍很朴素，卷下则塞进了太一行九宫及‘卦当岁，爻当月，析当日’等说，形成了精致的结构。这显然表明，《乾凿度》两卷的成书年代有相当的距离。”最后的结论是“孟喜的《易》学，一部分应来自《乾凿度》卷上或类似著作。因此，《乾凿度》卷上的种种因素体现于孟氏学说，而后者更为丰富一些。京房的《易》学，又在孟喜的基础上有很大发展，这些发展的大部应该出于焦贛，他在孟氏学说之外别有所得。”^①这种考证信而有据，科学而正确。

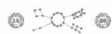
总之，关于《易纬》之作者，其说不一，我们应根据《易纬》的创发时代来求其作者。而且，我们也应根据《易纬》的思想渊源去推求其作者。

（四）关于《易纬》思想渊源的旧说评议

关于《易纬》的思想渊源，即论《易纬》的起源而以书断者。在这当中，多数学者都以为《易纬》出自《河图》、《洛书》。胡应麟在《四部正伪》中说：“讖纬之说，盖起于《河图》、《洛书》。”此“讖纬”之中，自然包括《易纬》在内。周治平《纬候不起于哀平辩》曰：“昔《河图》出而大《易》兴，《洛书》见而《洪范》耀。”既然《易》之源于《河图》，则《易纬》亦当源于《河图》。《后汉书·樊英传》曰：“樊英，字季齐，南阳鲁人也。少受业三辅，习《京氏易》，又善风角、星算，《河》、《洛》、《七纬》，推步灾异。”表明《后汉书》所言《七纬》，其中也包括《易纬》，都来自《河图》、《洛书》。王充《论衡·实知》篇说：“神怪之言，皆在讖记，所表皆效《图》、



^①李学勤《〈易纬·乾凿度〉的几点研究》，《古文献丛论》，上海远东出版社1996年版，第



《书》。”《宋书·符瑞志》说：“孔子斋戒，向北辰而拜，告备于天曰：‘《孝经》四卷，《春秋》、《河》、《洛》凡八十一卷，谨已备矣’。”现有《春秋纬》等纬并包《易纬》共八十一篇，合张衡所说之数，是《易纬》也列于《河图》、《洛书》之中。孙穀《古微书》论之曰：“纬候之兴，其兴于‘河出图’一语乎？自前汉世有《河图》九篇，《洛书》六篇，云自黄帝至周文王所受本文，又别有三十篇，云自初起至于孔子，九圣增演，以广其意，盖七纬之祖也。”

凡此上诸说，并主《易纬》来源于《河图》、《洛书》，若仔细推论，则其说又源于《易传·系辞传》“河出图、洛出书，圣人则之”一语。对此，《隋书·经籍志》论之曰：“《易》曰：‘河出图，洛出书。’然则圣人之受命也，必因积德累业，丰功厚利，诚著天地，泽被生人，万物之所归往，神明之所福飨，则有天命之应，盖龟龙衔负，出于河、洛，以纪易代之征，其理幽昧，究其神道，先王恐其惑人，秘而不传。”

因此，大凡论《易纬》及七纬之兴者，多以其出于《河图》、《洛书》。然而，除此之外，复有论之者：或谓源出于经。《文献通考·经籍考》引致堂胡氏曰：

纬书原本于五经而失之者也，则尤紊于鬼神之理，幽明之故，故非知道者不能识，自孟子而后，知道者鲜矣。所以易惑而难解也。……论者诚能一决于圣人之经，经所不载，虽有纬书讖记，屏而不用，则庶乎其不谬于理也。

原之于五经，盖包括《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》等，若细考今讖纬书之内容，特别是《易纬》的内容，则论纬之源于经义一说，实有其理论根据。但也不能据此断定《易纬》独出于经。

或谓兴于符命。其中有《古微书·说纬》曰：“纬之兴，其兴于符命乎？五德运递有感生，故首《尚书》焉。……《易纬》至博而传尚存，故又次之。礼行变化，乐动神示，皆依《易》而滋矣。又次之久矣。……”

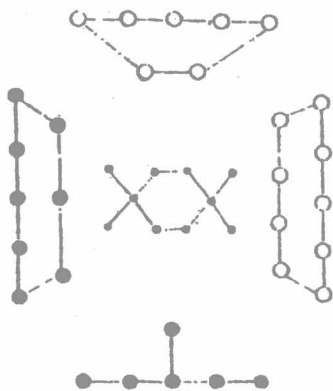


图018 洛书五行成数

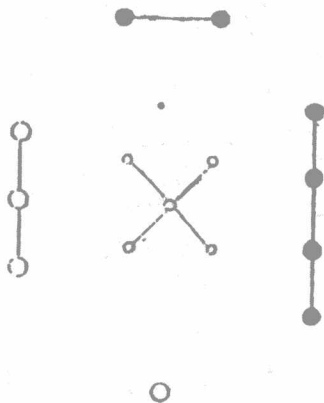


图019 洛书五行生数

但是,《易纬》究竟源于何处?看来不可一概而论之。有符命之说,有谶录之说,有《河图》、《洛书》之说,亦有源于经之失之者说等。实质上,《易纬》之出,绝对不会是一书一事,源流既富,则不可粗作估量。大体言之,《易纬》,其出于《易传》者多,而又杂以《黄帝内经》等书,可谓为学采众家。因此,今人的研究多指明其与先秦诸家的关系,故此涉及到《易纬》的思想归属问题。

对于《易纬》的思想归属,一是考察《易纬》与谶、经等的关系;一是考察《易纬》与儒、道等诸家的关系。前者我们已在前面考察,在此专就《易纬》与儒、道诸家的关系进行简略分析。

学界的传统认识是认为《易纬》属于儒学,并列于经学《易》类,甚至直接指称为“谶纬经学”(本书将在后面专论),但也有学者认为属于方士之学,如吕锡琛在《论谶纬的思想归属》^①中即明确地认定“谶纬不属儒学而应划归于阴阳方士一派”,他所强调的谶纬,当然也包括《易纬》。他认为:“纬书中真正与儒经有关的内容甚少”,“纬书的主要内容占星术来自方士”,“纬书中的神仙信仰在道教发展史上具有承先起后的地位”,“医学理论和人副天数思想来自方术”。作者还分析了“谶纬依附儒经的原因”。



^①吕锡琛《论谶纬的思想归属》,《求索》1992年第1期。



更多的学者侧重于指出《易纬》的多向思想源渊，如冯友兰曾指出《易纬》在宇宙论上综合了阴阳五行家和易传所提出的两种世界图式。这两种图式各有自己的体系：阴阳家不讲八卦，易传不讲五行，《易纬》则结合了二者^①。事实上强调了《易纬》与阴阳家的关系，但并没有归之于某家。周予同则认为“按讖纬虽有不同，但同是古代阴阳家的苗裔，同是儒家与方士混合的产品”^②。徐兴无在《讖纬文献与汉代文化构建》中对《易纬》与道家、墨家的思想进行了清理。事实上，汉初奉行道家，必然使道家思想渗透于《易》学中，这在《易纬》中也必然有所反映。当然，从新近的研究者看，已不局限于对《易纬》的家数分析，而是强调其思想本身。



①冯友兰《中国哲学史新编》中卷，人民出版社1998年版，第212页。

②周予同《纬书与经今古文学》，见《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第43页。

三、《易纬》从民间易学演为官方经学的历史进程

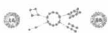
关于《易纬》的起源问题，是《易纬》研究的一个重要理论问题。直接涉及到的是时代与作者，具体涉及的实质问题则是与孟、京易学的关系。笔者认为，《易纬》作为一个民间《易》学派别，其起源时代是一个历史过程，其主体部分为孟、京《易》学所自出。而民间《易》学的特征则是“雅俗共赏”，既有益于经义，又有害于经训。为此，本节从中国社会发展的特殊思想需要出发讨论《易纬》由民间走向官学的过程，并探讨其产生的特殊社会历史条件。

（一）中国历史发展的特殊性及其思想需要

如果把整个中国历史作一番大跨度回顾，即会发现：大约从五千多年前的黄帝时代算起，在长江、黄河流域开始孕育出奴隶制因素，到公元前21世纪的夏王朝建立，中国奴隶制真正获得自己的历史承认，前后近千余年。这说明：中国奴隶制的形成，实在是处于长期的难产之中。而且，即使是长期难产形成了中国奴隶社会，也仍然与欧洲的奴隶社会有所不同，属于东方早熟形式的奴隶社会，在马克思主义经典作家的笔下，中国奴隶制应当是“早熟的小孩”。因为在从原始社会过渡到奴隶社会的过程中，“有营养不良的小孩，也有早熟的小孩，也有发育不健全的小孩，在古代氏族中，属于此类范畴者甚多，唯希腊人为发育正常的小孩”^①。



^①引自侯外庐《中国古代社会史论》，河北教育出版社2000年版，第18页。按今本翻译为“有粗野的儿童，有早熟的儿童。古代民族中有许多是属于这一类的。希腊人是正常的儿童。他们的艺术对我们所产生的魅力，同它在其中生长的那个不发达的社会并不矛盾。它倒是这个社会阶段的结果，并且是同它在其中产生而且只能在其中产生的那些未成熟的社会条件永远不能复返这一点分不开的”。见马克思《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第29-30页。



中国奴隶制之所以是“早熟的小孩”，是因为中国在进入奴隶社会后的相当长时间内，氏族制度都还没有完全解体，都还没有使用铁器的个人生产力，都还没有发达的商品经济。正是这些因素，构成了中国早熟奴隶社会的特色。当然，这些因素都根源于中国的特定的地理条件，即居住在黄河、长江等河流域的河谷地带，能够依靠发挥共同体的作用而创造出较多的剩余产品，为进入阶级社会准备了条件。

但是，这种“早熟型”奴隶社会的早熟特征，又一直影响着未来的社会发展。其中就思想上的影响看，主要有以下几个方面。

首先，从氏族血缘制度还未解体的原始社会过渡到奴隶社会，决定了后世社会必然是按照宗族血缘关系来组织的。在这种社会中，宗族统治维护君主统治，君主统治又保护着宗族统治；族权强化王权，而王权又巩固族权；家规族规也就是国法的补充。因此，整个社会的统治与被统治、征服与被征服、压迫与奴役等关系，都掩盖在温情笼罩的血缘面纱之下，最终结果是：“利用公社形式，建立了以井田为基础，以宗庙为纽带，以邑里村舍为基层组织，以世袭分封为政治结构，以宗庙社稷为权利象征，大宗小宗分别继承的这样一种金字塔式的等级特权制度。这就是周代完善化了的，并且具有深远历史影响的宗族奴隶制。”^①

这种政治制度及社会组织，给社会思想的发展提出了特定的要求，即反映和论证这种社会等级制度。这种等级制度的顶点是天子，它既是全国的最高统治者，又是全宗、全族的最大宗族长。以他为中心，利用宗族血缘的纽带，按照父权制、家长制等的班辈等级来分田制禄、设官分禄。形成了既有政治上的君臣隶属关系，又有血缘关系上的大、小宗次第关系的天子、诸侯、卿、大夫、士的等级结构。他们分别处在不同社会等级的阶梯上，享有不同的等级名分，取得不同的政治地位和经济特权。在全国范围内，各有各所占有的井田及其驱使的臣民、管辖的村邑、供奉的社稷、祭祀的神灵，把整个社会成员等都紧紧地维系在血缘纽带之上。很显然，对于天子，“尺地莫非其有也，一民莫非其臣也”（孟子《孟子·公孙丑上》）。或者说：“溥天之



^①萧蓬父、李锦全主编《中国哲学史》上卷，人民出版社1982年版，第24页。

下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”（《诗经·大雅·北山》）这就决定：任何思想，一旦要适应这种社会，就必须适应这种等级制度和为等级制度辩护。后世产生的儒家，就是对这种社会等级制度的适应，因而在儒家思想中，维护等级制度成了一个必不可少的重要内容。

其次，由于进入奴隶社会是在具有剩余产品的情况下实现的，而中国进入奴隶社会前获得剩余产品的主要手段是群众共同体。人“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰，人能群，彼不能群也。……故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物”（《荀子·王制》）。这说明：人们为了生存，为了满足最基本的精神需要和物质需要，必须结成一定的生活共同体，离开群体生活，无论是在生产力较为低下的古典社会，还是在现代社会，都是不可能的。人们之所以能在自然环境中取得生存优势，能够以“牛马为用”，关键就是因为“人能群，彼不能群也”。正是由于“共同体”奠定了中国奴隶社会的广阔基础，正是由于“共同体”是中国奴隶社会得以实现的主要手段，因而“共同体”的问题成为思想家们直接注意的问题。思想上的斗争同时就是社会政治斗争的投影，二者总是异常紧密地联系在一起。以哲学斗争为例，作为奴隶主阶级、封建地主阶级的世界观的天命神权论，它的最初出现是赤裸裸地为奴隶主、为地主阶级的统治服务的，是维护统治阶级的统治的。至于在反对宗教统治和神权思想的斗争中发展起来的各种哲学思想，也总是与现实政治问题联系起来，很少远离政治的纯哲学议论。《尚书·洪范》中的原始五行学说，即曾被箕子列为治理国家的第一条根本大法。殷、周之际，箕子、微子、比干等开明政论家议论时局，预见到“殷其沦丧”，就是从分析当时“小民方兴，相为敌仇”的社会矛盾中得出的正确结论（《尚书·微子》）。周初的统治者不得不承认“天命靡常”，从而产生“敬天保民”和以德配天的思想。《易经》中的原始阴阳思想，也被用作“论道经邦，燮理阴阳”（《尚书·周官》），作为处理好社会矛盾的根据。到两周之际的社会大动荡时期，一方面出现了怨天、骂天而带有哲理性的诗篇，其中多数反映了人们对于社会现实的不满；另一方面也出现了一些具有哲学思想的政治家，如史伯提出“和实生物”的矛盾统一观，是为了反对统治者的“专同”政策，主张允许矛盾对立方面的存在来平衡新旧矛盾。这是

封建制经济萌芽时期新兴力量的思想反映。伯阳父用阴阳二气的伏、迫来解释地震，以此联系到西周统治者的必然灭亡。进入春秋时代以后，哲学上的争论集中在“听于神”还是“听于民”的问题，是天道与人道的关系问题。因此，哲学和政治的斗争是紧紧联系在一起的。到春秋末年、战国初年，社会开始发生急骤的社会变革，史墨提出“物生有两”、“社稷无常奉，君臣无常位”的著名哲学命题（《左传·昭公三十年》），用关于矛盾对立转化的辩证法思想来论证“季氏出其君”的合理性。至于这个时期出现的儒、墨、道、法等各家学派，如孔、墨等都有明确的政治主张，他们的哲学理论也都是为其政治理论服务的，即使是以隐者自居的老子，其“道法自然”的抽象的哲学命题，也是为他“无为而治”的政治思想作论证的。这正象荀子所言：“善言古者必有节于今，善言天者必有征于人。”（《荀子·性恶》）这样，无论是何派哲学，其所争论的中心问题都是古今关系和天人关系问题，其反映的宗旨是社会问题、是政治问题。因此，因共同体而引发的社会问题及其研究，既奠定了中国哲学的最初基础，又成了后世哲学发展的主线，是中国哲学发展传统。可以说，社会问题成了思想家们的主要争论问题，成为人们分析中国社会思想发展历史根据的一般原则。^①

第三，由于中国奴隶社会的出现是奠定在优越的自然环境中的，因而中国在进入奴隶社会以后，公社共同体的组织形式得以保存下来。但是，这种共同体是会不断变化的。“这种原始共同体将变化到怎样的程度，一定要依种种外界的

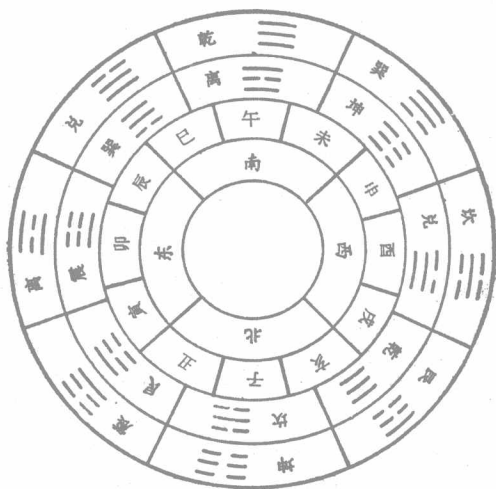


图 020 先天八卦和后天八卦对照图
(外圆为先天八卦,内圆为后天八卦)



^①萧蓬父、李锦全主编《中国哲学史》上卷，人民出版社1982年版，第27页。

(气候的、地理的、生理的等等)条件乃至人类的自然特性(他们的部落性质)为转移了。”^①这样,由于在未使用铁器的个人生产力时,由于在氏族制度还未解体时,由于在商品经济还未发育时,中国进入了奴隶社会,因而对自然环境具有更大的依赖性。因此,思想家们所探讨的较为重要的内容,也必然包括人与自然的关系。一方面,因为我们的祖先原本是在河谷地带聚族而居,即使是在遇到自然灾害而被迫迁移时,也总是先“观其流泉”、“度其隰原”(《诗经·大雅·公刘》),寻找水源比较充足的平原来进行定居和生产。因为河谷地区的冲击平原,既提供了松软的土壤,又具有水利灌溉之变,可以利用石铲、蚌锄、木耒、骨镰等简陋的工具生产出较多的粮食。这既促成了中国早期奴隶制的形成,又成为影响人们注重人与自然关系的一个重要因素;既是东方早熟型奴隶制形成的地理条件,又是影响后世思想发展的潜在线索。

另一方面,伟大的治水斗争既提供了奴隶制国家形成的直接动因,又成为后世思想家们以第一意关心自然环境的深刻根源。作为一个以治水闻名的文明古国,其纵横交错的江河湖泽,既可以带来灌溉之利,也可以招来洪水之灾。从五千多年前的黄帝时代起,我们的祖先就累世同洪水作斗争。为了克服氏族制度的分散性,客观上促成了氏族组织向国家机构的转变。而治水斗争,既促成了中国早熟奴隶社会的形成,又深刻地影响了后来的思想发展。其中最为重要的影响就是促使人们不得不去探讨人与自然、社会与自然的关系。中国哲学史上的天人关系论,就其最初的客观根据而论,也就是中国社会对于客观自然界的强依赖关系。在后代哲学发展上,无论是孟子等膨胀人的主观能动作用去达到天人合一,还是象庄子那样通过扼杀人的主观能动作用去达到天人合一,还是象荀子那样通过“制天命而用之”去达到天人合一,都有一个历史共性,即给予自然界以深刻的注意,探讨人与自然界的深刻联系。

就思想发展与社会历史发展关系的角度看,“如果我们能够对哲学史里面出现的各个系统的基本概念,完全剥掉它们的外在形式和特殊运用,我们就可以得到理念自身发展的各个不同阶段的逻辑概念了,反之,如果我们掌握



①马克思《资本主义生产以前各形态》,人民出版社1956年版,第4页。

了逻辑的进程，我们也可以从它里面的各个主要环节得到历史现象的进程”^①。因此，在剥去其外在形式和特殊运用之后，人们将不难发现上述三大要素是始终影响着不同时代中国哲学思想发展的。而不同时代的思想内容，也始终反映着上述三大要素。因此，在中国思想发展中，上述三大要素既是历史动力，也是历史惰力。人们在判别、评判后世的思想时，这是应当首先考虑的因素。如果把它当作中国思想发展的一般根据，那么，古典社会思想发展的主轴，其中也包括《易纬》的思想主轴，始终是与这三大要素相适应的。当然，这种适应在不同的时代有非常不同的内容，具有不同的作用和功能。

（二）《易纬》由民间走向官学

《易纬》最初作为民间《易》学，可从以下方面获得证明。

首先，孟喜的“卦气说”来自“《易》家候阴阳灾变书”，而其书得之于东海方术之士。据《汉书·儒林传》记载：“喜从田王孙受《易》。喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书。诈言其师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之。”据此可知：孟喜之时已有“《易》家候阴阳灾变书”。考孟喜《易》学的内容，必是出自此无疑，因而可定“《易》家候阴阳灾变书”为《易纬》一类作品。但是，孟喜以是书为其师田生所传则是伪辞，属非常可怪之论。因此，“同门梁丘贺疏通证明之。曰：‘田生绝于施仇手中，时喜归东海，安得此事。’”此可以证其学绝非田生所授（关于师承问题，容后论述）。而且，“景帝时，（丁）宽为梁孝王将军，作《易》说三万言，训诂举大宜而已，今小章句是也。宽授同郡矰田王孙，王孙授施仇、孟喜、梁丘贺，繇是有《易》施、孟、梁丘之学。”可见，丁将军再传而至孟氏，而丁氏《易说》三万言，“训诂举大宜而已”，并无“阴阳灾变”一语。在注重师法的情况下，田王孙不可能有“《易》家候阴阳灾变书”授于孟喜。因此，孟喜所得之书，必另有所受。



①黑格尔著，贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1959年版，第34页。

其次，据《汉书·京房传》记载：“京房受《易》梁人焦延寿，延寿云尝从孟喜问《易》，会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学。”今从京房《易》学的内容看，实与《易纬》相表里。那么，京氏《易》从何而来？东汉《小黄门谯敏碑》说：“其先故国师谯赣，深明典奥讖录图纬，能精微天义，传道与京君明。”可以看出，焦、京授受之《易》学亦《易纬》之类。那么，焦氏之学又得之于何处？《汉书·儒林传》又载：焦延寿“独得隐士之说，托之孟氏，不相与同”。表明延寿之《易》与孟氏《易》本有关系，且同孟氏《易》一样，得之于“隐士”，亦即得之于方士之流。方士之说被孟喜、延寿独得到并相传袭，故导致后来的孟氏之学与京房之学有相同之处，是以可“托之孟氏”。

由此上二说，可以得到第三个结论，即如陈槃《讖纬溯源》所言：“所谓讖纬，槃以为当溯源于邹衍及燕齐海上方士。”其所说“讖纬”，当然包括有《易纬》于其中。这一结论，还可从《易纬》中得到佐证，如《易纬·乾凿度》开篇即言：“《易》者，易也，变易也，不易也，管三成德，为道包籊。”《初学记·文部经典》第一及《太平御览》卷六百零九引郑玄注说：“管犹兼也，一言而兼此三事，以成其得道之包籊。齐鲁之间名门户及藏器之管为籊。”此说明语言有齐鲁之间的习惯用法，与“喜归东海”之说吻合。因此，《易纬》的确属东海方士之作。

因此，我们可以大致断定《易纬》是盛行于西汉中叶以前的一支民间《易》学派别所留下的《易》学著作的总称，其有产生的特定区域和特定作者。总而言之，《易纬》为东海方术之士的遗作。

《易纬》是在中国学术从子学走向经学过程中，并伴随着对“经学”的神化以强化“经学”地位的历史进程而从民间逐渐走向官方的一支《易》学派别。这一过程是从秦火开始的，陈涉起兵，“鲁诸儒持孔氏礼器往归之，于是孔甲为涉博士，卒与俱死”（班固《汉书·儒林传》）。此即应看成是这一努力的尝试。汉兴以后，先秦儒墨道法诸家，法家太暴、墨家“俭而难遵”（司马迁《史记·太史公自序》），儒、道两家成了二者必居其一的选择，汉初的国情决定了选择道家的历史必然性，使儒家在主流上处于“民间”的地位。

易緯	春秋命歷序	卷十三	春秋演孔圖	春秋合誠圖	卷九	春秋文耀鉤	春秋運斗樞	卷十	春秋感精符	春秋考異郵	卷十一	春秋潛潭巴	春秋說題辭	卷十二	春秋漢含章	春秋佐助期	春秋保乾圖	春秋握誠圖	春秋內事
易緯	春秋命歷序	卷十三	春秋演孔圖	春秋合誠圖	卷九	春秋文耀鉤	春秋運斗樞	卷十	春秋感精符	春秋考異郵	卷十一	春秋潛潭巴	春秋說題辭	卷十二	春秋漢含章	春秋佐助期	春秋保乾圖	春秋握誠圖	春秋內事

图021 《古微书》本《易纬》目录页

在秦汉之际，民间学术走向官方有两条基本途径：立为博士或立为官学。秦用法家，但却置博士员七十多人，涉及诸家，“诸子诗赋术数方伎皆立博士。”汉初用道家，但也因秦制而立博士以备皇帝垂询应对。（王国维《观堂集林·汉魏博士考》）另外，中央与地方的学术争论，也为诸家学术在一些地区居于指导地位提供了条件，如楚元王刘交、梁孝王刘胜、河间献王刘德等，即分别在其辖内容纳儒学，“修礼乐，被服儒术，造次于儒者”（班固《汉书·景十三王传》）。《易纬》实际上也是伴随着儒家在这两条主要道路上的行程而走上官方的。

据研究，汉初儒学沿着三个方向各自发展着，即：侧重学术与政治的互动关系，发展先秦儒学理论，以陆贾、贾谊为代表；侧重学术直接为现实政治服务，强调礼制建设，以叔孙通为代表；侧重学术文本的传承，把先秦儒学与上古经书融为一体，以西汉初年的一批儒学名家如韩婴、伏生等为代表。^①这三个方向都为儒学成为汉代官学提供了事实基础。



①周桂钿、李祥俊《中国学术通史·秦汉卷》，人民出版社2004年版，第47页。

从民间走向官方的进程还与子学师承有关。按照蒙文通的分析，子学最初是私相授受，反映了“汉师传经，虽并传灾异五行之说，经则遍授弟子，灾变实不以遍授弟子”的传统。例如《汉书·五行志》言：“董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳为儒者宗。”即说汉代经师言灾变从董仲舒开始，但结合同《志》所说：“夏侯始昌通五经，善推五行传，以传族子夏侯胜，下及许商，皆以教所贤弟子。”则知董仲舒所论，吕步舒未必知其师书。其他如翼奉好律历阴阳，同门之匡衡、萧望之则未必晓律历而明阴阳；李寻独好《洪范》五行，而同门之郑宽中却不必亦传《洪范》五行；《包元太平经》之出，李寻倡而附之，而平当不以为可；孟喜“得易家候阴阳灾变书”以为枕膝独传，而梁丘贺疏通证明之；焦延寿“独得隐士之说”，京房以延寿《易》即《孟氏易》，而翟牧、白生不肯，皆曰非也，其事尤著；信谿纬者今文家有之，古文家亦有之；辟谿纬者古文家有之，今文家亦有之。据此，知“汉世今古两家经师之兼通灾变，犹贾生、晁错之兼明申、商，主父偃之习纵横家言，不必传《书》、《易》者皆习申、商、苏、张之言，申、商、苏、张之学即《书》、《易》之学也”^①。

《易纬》从民间走向官方的过程，一方面与儒家在汉初政治中的实际功用逐渐增强相联，即如叔孙通以儒礼定汉朝朝仪，得到汉帝的首肯，成就了“叔孙生圣人，知当世务”（班固《汉书·叔孙通传》）的成功。另一方面也是儒家自身变革，扩充“儒术”层面的必然产物，如武帝时辕固生反对“缘饰以儒术”的公孙弘，要求“公孙子，务正学以言，无曲学以阿世”（班固《汉书·儒林传》），从儒学内部反映出这种转化；《后汉书·方术传》及《后汉书·儒林传》的记载则从社会需要的层面揭示了这种转变，如《后汉书·方术传》载：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而届焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。故王梁、孙咸名应图录越登槐鼎之任，郑兴、贾逵以附同称显。”《后汉书·儒林传》载：“昔王莽，更始之际，天下散乱，礼乐分崩，典文残



^①蒙文通《经学抉原》，中国现代学术经典《廖平蒙文通卷》，河北教育出版社1996年版，第



落。……四方学士多怀协图书，遁逃林藪。”正是在这一过程中，《易纬》等民间撰述从民间之小传统逐渐进入了官方之大传统，由在野学术进入并成为官方主流学术思潮，成为占统治地位的学术意识形态，并与图讖有了某种融合与汇通，致后世称为讖纬之学，甚至成为“经学”之一部。

《易纬》由民间走向官学是方士与儒生结合的必然结果。“方士”与“儒生”在先秦是两种不同的知识分子类型。“方士”是方术之士的简称，其来源应是远古先民巫术。《六韬》：“武王伐殷，丁侯不朝，太公乃画丁侯于策，三箭射之。丁侯病困。卜者占云：祟在周。恐惧，乃请举国为臣。太公使人甲乙日拔丁侯着头箭，丙丁日拔着口箭，戊己日拔着腹箭，丁侯病稍愈，四夷闻，各以来贡。”《淮南子·览冥训》：“羿请不死之药于西王母，姐娥窃以奔月。”《史记·封禅书》：“方仙道形解销化，依于鬼神之事。”这些记载都是指的方士及其文化。

春秋战国时代，随着知识下移至民间，方士、阴阳家、儒生等逐渐有某种融合之势，各派相互取对方之长，以争取进入上层政治（官方）轨道，实现由小传统走进大传统的目标。^①《史记·封禅书》说：“邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”《史记集解》引如淳的话说：“今其书有主运，五行相次转用事，随方面为服。”由此可见方士与阴阳家的结合。至于儒生，《史记·儒林列传》说“天下并争于战国，儒术即绌焉，然齐鲁之间，学者独不废”，而其他地方的儒生则逐渐方士化，如《史记·秦始皇本纪》记秦始皇说：“吾前收天下书，不中用者尽去之，悉召文学方术之士甚众，欲以兴太平。方士欲练以求奇药。今闻韩众去不返，徐福等费以巨万计，终不得药，徒奸利相告日闻。卢生等，事尊赐之甚厚，今乃诽谤我，以重吾不德也。诸生在咸阳者，吾使人廉问，或为妖言以乱黔首。于是使御史悉案问诸生，诸生传相告引乃自除，犯禁者四百六十余人，皆阬之咸阳，使天下知之以惩后，益发谪徙边。



^① 20世纪50年代人类学家雷德菲尔德在《乡民社会与文化》中提出“大传统”与“小传统”的理论。20世纪70年代末80年代初李亦园提出了关于中国民间文化、民俗信仰的大、小传统理论的“李氏假设”。余英时20世纪80年代在《士与中国文化》中将雷氏的理论应用于汉代循吏与文化传播的研究，以探讨中国的大传统及其对小传统的影响，并进一步对这一理论进行了内涵的拓展。

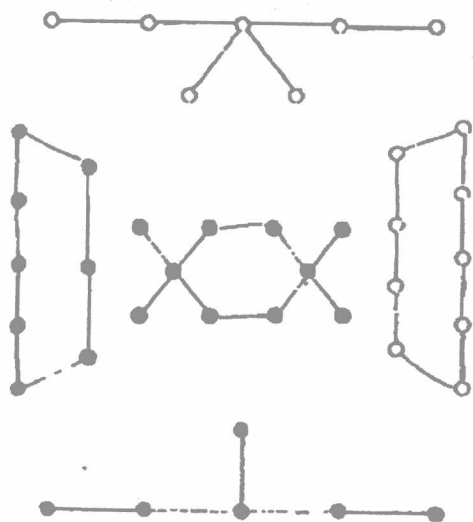


图022 《易数钩隐图》卷下所列“洛书成数”图

始皇长子扶苏谏曰：天下初定，远方黔首未集，诸生皆诵法孔子，今上皆重法绳之，臣恐天下不安。”这里的因方士卢生而起的“诸生皆诵法孔子”即儒生的方士化。考卢生即是一名方士化的儒生或儒化的方士。一方面，他是一名方士：“臣等求芝奇药仙者常弗遇，类物有害之者。方中，人主时为微行以辟恶鬼，恶鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，则害于神。真人者，入水不濡，入火不热，陵云气，与天地久长。今上治天下，未能恬淡，愿上所居宫毋令人知，然后不死之药殆可得也。”另一方面，他也是一个儒者：“始皇为人，天性刚戾自用，起诸侯，并天下，意得欲从，以为自古莫及己。专任狱吏，狱吏得亲幸。博士虽七十人，特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事，倚辨于上。上乐以刑杀为威，天下畏罪持禄，莫敢尽忠。上不闻过而日骄，下慑伏谄欺以取容……天下之事无小大皆决于上，上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈，不得休息。贪于权势至如此，未可为求仙药。”这种融合状况，周予同曾详加举证。^①正是这种融合，使秦始皇的“焚书坑儒”有了另外的意义，即坑方士化的儒生或即术士。《汉书·儒林传》载“杀术士，燔诗书”；《儒林列传》载“秦之季世，坑术士”。这种融合情况在汉代仍没有改变。《汉书·淮南衡山济北王传》载淮南王“招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众”。高诱《淮南子》注谓作者为“诸儒大山、小山之徒”，是“儒”与“方术之士”混而为一；《后汉书·



^①周予同《纬书与经今古文学》，见《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第53页。



光武帝纪》载“方士有夏贺良者”，而夏贺良实是儒生；《后汉书·窦融传》载“自前世博物道术之士谷子云、夏贺良等，建明汉有再受命之符”，谷子云即儒士谷永。根据中国文化传统，这种知识分子说到底就是民间知识分子。

正是这些民间知识分子形成了谶纬之书。皮锡瑞《经学历史·经学极盛时代》中即说“图谶本方士之书”。陈槃在《战国秦汉间方士考略》中更详加考证：“盖谶之出也先于纬。纬者对经而言。世主崇经，故方士之徒，移谶附经，于是乃有纬称。”被称为“为后来的纬书研究开辟了道路”^①的人物顾颉刚在《汉代学术史略》（1935年初版，后改名为《秦汉的方士与儒生》）中对此也有考证。到了汉代，这股民间力量仍然流行，并逐渐从民间走向官方，从小传统走向大传统。陆贾《新语·本行》记“追治去事，以正来世，案纪图录以知性命……乃天道之所立，大义之所行也”。《淮南子·说山训》记“六畜生多耳目者，不详（祥），谶书著之”等都可证明。顾炎武《日知录》卷三十《图谶》认为：《史记·赵世家》“扁鹊言秦穆公寤而述上帝之言，公孙支书而藏之，秦谶于是出矣”。《秦本纪》：“燕人卢生使入海还，以鬼神事，因奏录图书，曰：亡秦者胡也。然则谶记之兴，实始于秦人。”所以，《四库全书总目·经部·易类六》说：“盖秦汉以来，去圣日远，儒者推阐论说，各自成书，与经原不比附，如伏生《尚书大传》、董仲舒《春秋阴阳》，核其文体，即是纬书，特以显有主名，故不能托诸孔子。”朱彝尊《经义考·说纬》说：“纬谶之书，相传始于西汉哀、平之际。而《小黄门譙敏碑》称其先故国师譙赣深明典奥谶录图纬，能精微天意，传道与京君明，则是纬谶远本于譙氏、京氏也。”也就是说：“谶书与经书的渗透结合，产生了最初的纬书。这种在西汉中期形成的最初的纬书，与以后纬书的不同点，仅在于未托诸古圣人之名，但就其内容言，却是相类同的。”^②对于纬书产生的这一根源性问题，周予同曾说：“纬书的产生，有远近二因，近因由于汉初经生与方士的糅合；我们可以武断的说，假使没有汉初方士化的经生，决不会有所谓纬书的。而方士与经生之所必出于糅合一途，则一由于春秋战国以前阴阳家的遗毒未尽，



①安居香山语，见辛冠洁等编《日本学者论中国哲学史》，中华书局1986年版，第224页。

②王克奇《齐地的方士文化与汉代的谶纬之学》，《管子学刊》2004年第4期。

二由于孔子创设儒教之去鬼神而取数术，三由于秦皇汉武之好方士，而这三者也就是我们所谓产生纬书的远因。”^①

（三）《易纬》产生的特殊历史条件

《易纬》虽然是一支民间《易》学派别所留下的《易》学著作的总称，但就其实质而论，其主要的思想内容，都足以代表西汉中叶以后的官方思潮。因此，考察《易纬》产生的特殊历史条件，实质上就是要分析当时汉代的政治、经济及思想发展状况。

在中华民族的历史发展中，汉代是一个真正的英雄时代。在那时，民族团结，前赴后继地迎来了国家的安宁和国际的和平，“匈奴不灭，何以家为”的口号，成了民族和时代的一致呼声；在那时，有无数建功立业，雄姿英发的豪迈人物；在那时，不但有“号令文章，焕焉可述”（司马光《资治通鉴》卷22）的皇帝，而且有“上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜”（司马迁《史记·陈丞相世家》）的宰臣。因此，这个时代，不愧为中华民族发展史上真正的英雄时代，后世将中国人称为汉人，与这个时代的世界性影响是分不开的。

英雄的时代培育了英雄的人民，也孕育出了卓越的时代精神，并体现出这个时代的精神素质。当时思想家们给人们提出的口号是“下长万物，上参天地”（董仲舒《春秋繁露·天地阴阳》）。在最终意义上说是“举凡一切，皆归之以奉人”（董仲舒《春秋繁露·立元神》）。所以，这个时代，无论在思想史还是在社会史方面，在中国历史发展上都具有独特而不可代替的历史地位。

可是，这个时代的思想，虽然异曲同工，但在早先，却不得不因为特定的历史条件，形成了特定的思想洪流，即在汉武帝前后期形成了以纬学为代表的民间学术思潮和以经学为代表的官方学术思潮。这两大思潮的汇合激荡，导致了东汉章帝时期的白虎观会议，作为会议产物的《白虎通义》一书，表



^①周予同《纬书与经今古文学》，见《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第52页。



明了两大学术潮流的统一。因此，有必要首先明白汉武帝前期的社会历史条件，因为它是这两种思潮的共同历史基础。

首先，西汉前期社会政治统治的变迁，是这一时期思想转变的内在根据。

公元前221年，秦王政结束了长期的封建诸侯割据战争，建立了一个以咸阳为中心的幅员辽阔的国家。秦的统一，创建了专制主义中央集权的政治制度，建立了绝对的皇权统治，巩固了国家的统一，在中国历史的发展上有极为重要的意义。但是，秦王政的事业是奠定在残酷的压迫和剥削广大劳动人民的基础之上的，是在短时间内完成的。这就使秦的统治具有浓烈的急政暴虐特色，诸如“力役三十倍于古，田租口赋盐铁之利二十倍于古”的情形，其结果是出现了“男子力耕，不足粮饷，女子纺绩，不足衣服，竭天下之资以奉其政”（班固《汉书·食货志》）的严重局面。因此，秦代“群盗满山”，“秦皇帝在时，天下已坏矣”（班固《汉书·贾山传》）。公元前209年，陈胜、吴广揭竿而起，率先拉起了反秦的义旗。一时间，“数千人为聚者不可胜数”（司马迁《史记·陈涉世家》）。其中刘邦、项羽的两支义军最大，最后刘邦战胜项羽，并于公元前202年即皇帝位，登上了西汉皇帝的宝座。当时的社会破败状况，《汉书·食货志》曾言：“汉兴，接秦之弊，诸侯并起，民失作业，而大饥。凡米石五千，人相食，死者过半。……天下既定，民亡盖藏，自天子不能具醇驷，而将相或乘牛车。”

何以秦的统治在短短的十几年就被推翻？农民革命风暴何以有如此声势？这是汉初统治者所必须回答并着力解决的问题。汉高祖刘邦曾专门命陆贾著书，论说他何以得天下而秦所以失天下的道理，结论是：“事逾烦，天下逾乱，法逾滋而奸逾炽，兵马益设而敌人逾多，秦非不欲为治，然失之者，乃举措暴众而用刑太极故也。”（陆贾《新语·无为》）为此，汉初实行了与民休息的政策，陆续采取了一些便民利民政策，如“兵皆罢归家”、“以有功劳行田宅”（班固《汉书·高祖本纪》）等，使一大批农民获得了一份土地，起到了稳定汉初封建统治秩序及恢复农业生产的重要作用。又号召在战乱中流亡山泽的人各归本土，恢复故爵、田宅。对于那些因饥饿自卖为奴婢的人，一律免为庶人，减轻田租，十五税一等，这些措施对于发展生产起到了重要作用。在重视农业生产的同时，汉高祖等汉初统治者还采取了抑制商人的政策，

不许他们衣丝、操兵器、乘车骑马等，不许他们做官，加倍征收他们的算赋，以限制商人对农民土地的兼并。这样，通过重农抑商的政策，充分显示了汉初与民休息的利民便民的政策精神。

为了避免“法愈滋而奸愈炽”现象的再度发生，汉高祖还命丞相萧何制定较秦法缓和的法律，代替临时颁布的《约法三章》。在惠帝及吕后时期，曹参为相，辅佐治国，萧规曹随而“举事无所变更”（司马迁《史记·曹相国世家》），如惠帝四年“省法令妨吏民者，除挟书律”（班固《汉书·惠帝纪》）；文帝及景帝时，继续实行与民休息的政策，从而开创了“文景之治”，这都与汉初统治者重视农业生产的政策有关，如文帝元年（公元前167年）下令全免田租；景帝元年（公元前156年）复收田租之半，即三十税一，并成为汉朝的定制；其它诸税负都各有减少。所有这些，使社会从西汉初期的“大侯不过万家，小者五六百户”发展到文景之世的“流民既归，户口亦息，列侯大者至三四万户，小国百倍，富厚如之”（班固《汉书·高惠高后文功臣表序》）。因此，自耕农阶层得到了迅速的发展。

“与民休息”政策是汉初统治者为了使地主阶级适应阶级关系的新变化而制定的，在某种程度上说也是不得已而为之，这可从对外关系上的和亲政策得到说明。汉初，刘邦曾采取了削弱王国势力的措施，为了改变中央与王国的这种不相称关系，即“天下之势，方病大瘡，一胫之大几如腰，一指之大几如股”。而且，“病非徒瘡也，又苦蹠戾”，从而使“亲者或亡分地以安天下，疏者或制大权以逼天子”。为此，如“欲天下之治安，莫若众建诸侯而少其力，力少则易使以义，国小则无邪心”（班固《汉书·贾谊传》）。这样，汉初已有“削藩策”的实施。但是在削藩的同时，邻接匈奴的诸王，多有投降

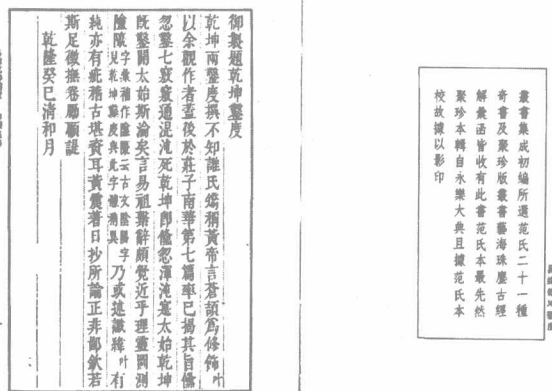
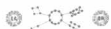


图023 中华书局《丛书集成初编》本《易纬乾坤潜度》书影



匈奴，勾结匈奴内侵者，使得汉高祖刘邦被迫亲征。“白登之围”就是高祖在进击投降匈奴的韩王信时，曾被匈奴围困在白登（今山西阳高境内）。自此以后，匈奴曾屡犯边关，掳掠人畜。为此，自汉高祖始，与匈奴结“和亲”，嫡长公主嫁予匈奴冒顿单于，“厚奉遣之”，并于每年馈赠絮缯酒食等礼物，以缓和匈奴的侵扰。文、景之世，又继续与匈奴“和亲”。尽管如此，也仍然不能阻止匈奴的南侵。在与匈奴“和亲”的同时，对南越王等采取了安抚政策，如景帝时，东瓯王、闽越王等都参加过“七国之乱”，但景帝都没有追究。

在“与民休息”的政策指导下，农业生产、手工业及商业都得到了较大的发展，从而引起了阶级关系的新变化。因此，到了汉武帝时代，随着封建中央集权制的加强，随着封建经济及政治力量的加强，这种“与民休息”的政策即结束了。如果说在汉初是无能为力的话，那现在则是有能力为了。这样，汉武帝在政治、经济、军事等方面采取了一系列措施，改革了一系列制度，以适应封建统一国家的需要。为了改变诸侯王国之“连城数十、地方千里”（司马迁《史记·主父偃列传》）的状况，进一步削弱了诸侯王国的势力，使得“诸侯唯得衣食租税，不与政事”（班固《汉书·诸侯王表序》）。在思想文化建设上，实行察举制度，建立太学。汉武帝还曾于元光元年（公元前134年）“初令郡国举孝、廉各一人”。还规定二千石“不举孝、不奉诏，当以不敬论。不举廉，不胜任也，当免”（班固《汉书·武帝纪》）。为此还设立博士弟子，由“太常择民年十八以上仪状端正者”充当，入学之后，免出本人赋徭（班固《汉书·儒林传序》）。这样，既培养了统治人民的封建官僚，又在文化的传播方面起到了重要作用。为了调节丞相和皇帝权力分配上的矛盾，武帝从贤良文学和上书言事的人当中，先后用了严助等，借以削弱丞相的权力，让他们出入禁省，随侍左右，顾问应对，参与大政。与此同时，汉武帝加强了中央军力，任酷吏，严刑罚，直至罗织成狱，“所欲活则傅生议，所欲陷则予死比”（班固《汉书·刑法志》），以此冤死之人，简直不可胜数，“吏民益轻犯法，盗贼滋起”（班固《汉书·酷吏传》）。此外，又统一了货币等等。在这些对内政策实施的过程中，对于边境各族的政策也有所改变。汉武帝建元三年（公元前138年）把东瓯人一部徙至江淮之间，使他们成为西汉的“编

户齐民”。元朔二年（公元前127年），匈奴入侵，汉派卫青领兵北征，直抵高阙，进取匈奴，后设朔方郡。元将二年（公元前121年），武帝命霍去病领兵远征，入匈奴千里，汉得河西郡。匈奴人唱到：“失我祁连山，使我六畜不蕃息；失我焉支山，使我嫁妇无颜色。”（司马迁《史记·匈奴列传》注引《西河旧事》）元封元年（公元前110年），汉军数路攻入东越，把越人徙处江、淮间。凡此等等，共同说明一个问题，即到汉武帝时，汉朝的内政，再也不是以“与民休息”为出发点，而是以“奋发有为”为基本前提了；汉朝的对外政策，再也不是以和亲安抚为基本国策，而是以反击、招纳、开发为主要基点了。这是中国历史上的一个重要转变时期。与社会历史的转变时期相适应，在思想文化上也有一个重要的转变，这就是从“好黄帝、老子术”到“独尊儒术”的巨大思想转变，并能在重塑皇帝权威的前提下给皇帝的权威以必要的限制。《易纬》由民间走向官学，正是在这一条件下实现的。

（四）《易纬》是前汉学术思潮流变的直接结果

由于暴秦的焚书坑儒，文化学术曾受到严重的摧残。西汉初年，汉高祖仍推行秦代的挟书之律，对儒学和儒生都不重视。所以，在汉初，儒家的学术源流几乎中断。据《汉书·刘歆传》记载，当时“独有一叔孙通略定礼仪，天下唯有《易》卜，未有它书”，即《易》以卜筮之书独得其存。虽然汉高祖、文帝等都曾设有博士，但人数有限，而且仅具官待问，不受重视，仅有“薪火相传”之能而已。因此，汉初的学术思潮，实是处于低潮。

在学术思想发展的低潮中，与汉初政治统治政策相适应，道家的黄老之学，即“无为而治”思想便成为汉初统治者所提倡并占据支配地位的思想。根据《汉书·艺文志》所记载的道家“历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持”。因此，与经过秦末农民革命风暴洗涤以后的政治形势相适应，有利于恢复生产及稳定封建统治秩序。当时，各种流派的思想家都乐于论说黄老之术。据载可知，汉初的一切政治理论原则，都是由黄老无为而治思想提供的。而汉初黄老之学的重要代表人物是盖公、陆

贾^①及司马谈等。陆贾为汉高祖著《新语》一书，重点在于总结秦王朝灭亡的教训，提出了“无为而治”的政治统治原则：“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔者虞舜治天下，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治。”（陆贾《新语·无为》）这样的“无为而治”，实质上是有为而治，其具体表现是：“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民。闾里不讼于巷，老幼不愁于庭。近者无所议，远者无所听。邮无夜行之卒，乡无夜召之征。犬不夜吠，鸡不夜鸣。耆老甘味于堂，丁男耕耘于野。”（陆贾《新语·至德》）很显然，陆贾的这一建议，既是汉初社会阶级关系的生动写照，又是汉初政治统治者政治统治政策的理论根据。在他看来，只有通过实行这种无为而治政策，才能“举一事而天下从，出一政而诸侯靡”（陆贾《新语·怀虑》）。这样的“无为”，实质上是“有为”。

陆贾在中央的这一建议，与盖公在齐地的建议不谋而合，并成为“萧规曹随”的基础。《史记·曹丞相世家》记载：曹参初为齐国之相时，“尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故俗。诸儒以百数，言人人殊。参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此数具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。”

黄老之术被司马谈总结为：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，应物变化，立俗实事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（司马迁《史记·太史公自序》）这可以看着是对汉初黄老之术指导下所取得政绩的理论总结。

到了文帝、景帝时代，“无为而治”的指导思想面临了新的问题，诸如王国势力临驾于朝廷，商人豪强的土地兼并日益增甚，匈奴对汉朝无止境的



①关于陆贾的思想归宿，实际上有争论，如有学者即从儒家学说的角度加以分析，认为“现代有些学者看到《新语》一书中讲道、无为，就把陆贾划到黄老之学中去，这是不正确的。陆贾虽然也讲道，但以儒家的仁义作为道的实质，认为儒家的经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》等都是讲仁义的，这就把儒家学术及其载体——经书抬到了道的高度”。见张立文主编《中国学术通史（秦汉卷）》，人民出版社2004年版，第47页。

慢侮侵略等，“无为而治”已不适当当时政治、经济发展的需要了。社会变迁给思想家们提出了变“无为”为“有为”的要求。从思想发展上看，这就是出现了从黄老之学向儒学逐步转变的趋向。文、景时代的“儒道互黜”现象即其显证。据司马迁在《史记·老子列传》中的概括说：“世之学老子者，则黜儒学，儒学亦黜老子。道不同，不相为谋。岂谓定邪？”窦太后是当时流行于朝野的黄老之学的突出代表，由于她的影响，汉文帝、汉景帝时，皇帝及大批朝臣都不得不“读黄帝、老子书，尊其术”（司马迁《史记·外戚世家》）。汉初的主要大臣，如萧何、曹参、陈平、汲黯等，也都“好黄帝老子之术”。汉时的儒林博士如申培公、辕固生等也影响了一批朝臣，他们“隆推儒术，贬道家言”。这两种思潮的不断激荡，在汉武帝初即位时，达到了非常激烈的程度，如《史记·儒林传》记载的一件“议立明堂”事就是明显证明。事情的大致经过是：支持儒学的郎中令王臧和御史大夫赵绾，趁汉武帝初即位，建议“立明堂以朝诸侯”^①，并推荐其师《诗》学专家申培公来主持其事。于是汉武帝即“天子使束帛加璧安车驛马迎申公，弟子二人乘轺传从，至，见天子。天子问治乱之事，申公时年已八十余，老，对曰：‘为治不在多言，顾力行何如耳。’是时天子方好文词，见申公对，默然。然已招致，则以为太中大夫，舍鲁邸，议明堂事。太皇窦太后好《老子》言，不说儒术，得赵绾、王臧之过以让上，上因废明堂事，尽下赵绾、王臧吏，后皆自杀。申公亦疾免以归，数年卒。”这说明儒、道地位之争，异常激烈。

但是，以后的公孙弘、董仲舒等吸取经验教训，达到了适应封建统治的需要而用儒学取代黄老之学的目的。这当中有一个有名人物是在建元六年（公元前135年）窦太后死后，武帝起用的好儒术的田蚡为相。田蚡把凡属不治儒家五经的太常博士一律罢黜，把黄老刑名百家之言尽排斥于学官之外，并优礼延揽儒生数百人，这就是有名的“罢黜百家，独尊儒术”。这一历史过程，《汉书·儒林传》记载曰：“孝文本好刑名之言，及至景不任儒，窦太后又好黄老术，故诸博士具官待问，未有进者。……及窦太后崩，武安郡田蚡



^①在纬书中、其中包括《易纬》的九宫之说，应看成是在这一背景下发生的舆论现象。由此也可以理解《易纬》等的产生时代。

为丞相，罢黄老刑名百家之言，延文学、儒者以数百。而公孙弘以治《春秋》为丞相，封侯。天下学士靡然乡风矣。”这样，通过公孙弘的努力，加上董仲舒的“专精一思”的奋斗，在汉武帝时代，完全确立了儒学的统治地位。这应当说是伴随着汉初社会政治统治的变迁而得来的学术思潮的流变。

事实上，也正是在占统治地位的儒学思想逐步确立的过程中，在民间则自始至终地孕育着民间儒学，其结果是：民间儒学逐渐与方术之士结合，成为所谓的“纬”学，以与经学相适应，直到最后纬学与经学的完全结合，成为维系西汉末东汉一代的整个统治思想。《易纬》就是这种纬学的精深部分，其思想内容的时代印迹如下。

第一，与中国社会发展为思想发展提供的一般根据相适应，针对统一的封建专制王朝的控制意愿，在《易纬·乾凿度》中提出了“天地之气，必有终始，六位之设，皆由上下。故《易》始于一，分于二，通于三，周于四^①，盛于五，终于上。初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。凡此六者，阴阳所以进退，君臣所以升降，万人所以为象则也”的观点。也就是说，为了维系宗族统治，为

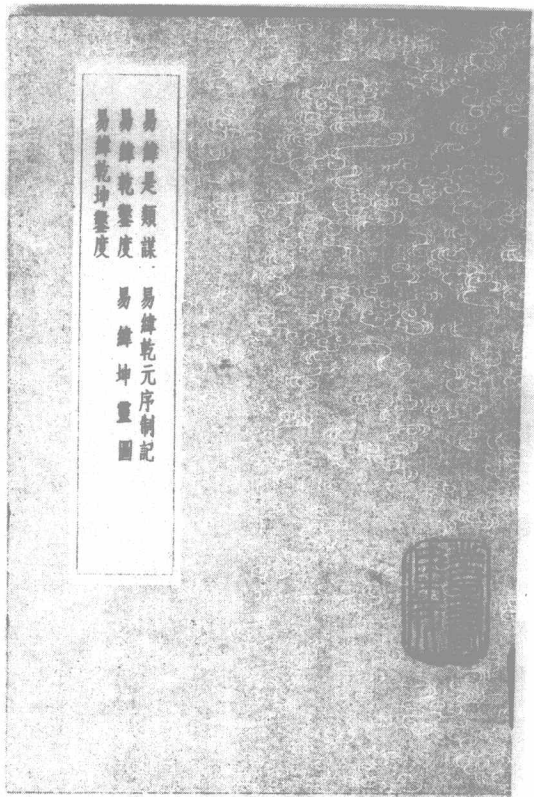


图024 丛书集成版《易纬》书影



①“周于四”，原本脱。考《说苑·辩物》有云“夫占变之道，二而已矣。二者，阴阳之数也。故《易》曰‘一阴一阳之谓道。’道也者，物之莫不由道也。是故发于一，成于二，备于三，周于四，行于五”。根据义旨，与此说无殊，故窃比于《说苑》而补“周于四”三字。

了维护族权，为了维系家规，为了维系整个社会统一体，《易纬》一方面通过《易》卦卦象的形式确立了金字塔式的社会等级形式；另一方面，又把这种等级形式固定化、神圣化，使之成为社会和谐发展的根本支柱。因此，在《易纬》那里，不平等乃是最平等的，不完善乃是最完善的。这既是早熟型奴隶制及其后代社会的基本要求，也是后代社会发展的基本格式，还是儒家学说的基本内容和重要目的。因此可以说，《易纬》的基本倾向是儒学，这应是考察《易纬》根本性质的支点。

第二，根据中国奴隶社会及其后社会对自然环境强依赖关系的传统，《易纬》提出了自己的天人关系论。他们不仅用“五气渐变”的“五运”学说来论证天、地及人的最初统一性；而且还通过“卦气”说系统地分析和论证了人对自然的依赖关系及其感应关系，在天人关系的量化研究方面作出了一定的探索；同时，《易纬》还提出了六位三才统一于《易》的思想，故《易纬·乾凿度》肯定“《易》有六位、三才，天、地、人道之分际也。三才之道，天、地、人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义^①，法此三者，故生六位。六位之变，阳爻者，制于天也；阴爻者，系于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从，正形于人则道德立而尊卑定矣。此天地人道之分际也”。因此，无论是自然、社会，还是人的思维自身，都在卦爻象中得到了统一，并通过卦爻辞作了较为明白的说明以及一些硬性的规定。这样，在自然界中获得的数量规定，通过在《周易》一书中的运用，不仅对于社会史的发展根据进行了规定，而且对于社会史的变化过程，即社会史节律作了规定。所以，从最终意义上说，《易纬》的产生和出现，完全没有脱离中国社会思想发展的根本道路。并且，这一道路所体现的“天人合一”思想，始终是《易》学家们思考问题的根本方向。

第三，根据汉初社会制度及社会思想变迁的大势，还可以大体上考见《易纬》是作为“民间暗流”而不断发展起来的。当汉初统治者及思想家们从黄老之学的角度反省秦王朝的灭亡在于“有为”而“用刑太极”时，《易纬·乾凿度》等民间学者则指出其没有行仁义，没有象帝乙那象去“顺天地之道，



① 《太平御览》卷一引为“天有阴阳，地有柔刚，人有仁义，是谓三才”。



立教戒之义也”；没有“执中和、顺时变，以全王德，通至美”。所以，秦王朝失败了。同时，黄老之言“因阴阳之大顺”的思想，由于与“《易》以道阴阳”之旨互相引发而被保承在这些民间《易》学的探索中，在孝文、孝景之世的儒、道互黜过程中，议明堂事显已被提了出来，武帝时王臧等的结果，显然也曾引起了一些民间《易》学者的注意，他们以极其含混的形式，提出了自己有关明堂之说的思想，如《易纬·乾凿度》肯定“《易》气从下生，动于地之下则应于天之下，动于地之中则应于天之中，动于地之上则应于天之上。故初以四、二以五、三以上，此之谓应。阳动而进，阴动而退，故阳以七，阴以八为象。《易》一阴一阳，合而为十五之谓道。阳动而进，变七之九，象其气之息也；阴动而退，变八之六，象其气消也。故太乙取其数以行九宫，四正四维皆合于十五”。此所谓“九宫”之法，其根据就在于“明堂之位”，即“二四为肩，六八为足，戴九履一，左三右七，而五居中央”。《易纬》以不明显的形式表示出来，并指认为“太乙”神所取之数，而“太乙”之神又是汉初之人敬仰的主要神。因此，借助天神来为明堂之设论证，其用意特别明显。至于《易纬·乾坤凿度》在独尊儒术的前夜颂扬孔子，不仅以为“孔子五十究《易》，作《十翼》”。而且以自己的书标为“孔子曰”，干“以己杂仲尼”之事。因此，无论从什么角度看，《易纬》的出现，至少是其主要部分的出现，既可以作为汉武帝独尊儒术的理论准备，又可以作为汉武帝的各种强化封建统治的政策论证。所以，《易纬》的出现，既没有脱离中国社会历史发展及思想发展的轨迹，又没有脱离汉代历史发展及思想发展的轨迹。

当然，由于特定的时代影响，在《易纬》的思想中也难免杂有其他诸家之说，有的甚至是十分荒唐的说教。但是，如果从科学思维同宗教、幻想之联系的角度去进行披沙捡金的工作，那么就可能从《易纬》中发现许多非常宝贵的东西。如前人研究，可以助文、益经、补史、考地、测天、考文、征礼等，还可从哲学上阐明其哲学意义。

四、《易纬》的篇目题解及产生的具体时代

考论《易纬》产生的时代，一是应区别“纬”与“讖”，二是不能一概而论“纬”，三是对《易纬》各篇应分别而论。而且，笔者还认为，在确定《易纬》产生时代时应以最为“醇正”的《易纬·乾凿度》为参照推论。对此，对《易纬》的主体部分即《易纬·乾凿度》、《易纬·通卦验》、《易纬·是类谋》、《易纬·乾坤凿度》、《易纬·辨中备》、《易纬·乾元序制记》等八种分别考稽。并且应看到，《易纬》各篇虽有时代之不同，但其思想理路却是一致的，即如徐兴无所言：“尽管《易纬》文献在流传过程中有不少脱误或附益，但诸种《易纬》的内容却有一致的倾向，即改造旧筮法。而且改造的手段也很接近，思想的风格也接近，这说明《易纬》是一种系统的学说。”^①

（一）《易纬·乾凿度》成书于太初改历之前

《易纬·乾凿度》，据《通志·艺文略》载有二卷及郑玄注，李淑之《邯郸书目》、晁公武《郡斋读书志》、马端临《文献通考·经籍考》一并作二卷，独《宋史·艺文志》作三卷，“三卷”疑为“二卷”之误。其书明代已有单行本刊行于世，其后所刊行版本，大体有明范钦本《乾凿度》（见天一阁刊范氏奇书本）、明钱叔宝本《易纬·乾凿度》（即《雅雨堂》本）、武英殿聚珍版丛书本、《古经解汇函》本、赵在翰《七纬》本、吴省兰《艺海珠尘》本、汉学堂丛书本、郑学汇函本、日人安居香山与中村璋八等辑《重修纬书集成》本及孙诒让《札迻》校本等。

本来，在汉一世，于《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》、《孝经》等七经并配有纬书，后世称之为“七纬”，其篇数尤多。然而于七纬



^①徐兴无《讖纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第138页。



之中，以《易纬》诸篇较为纯正，且就在《易纬》之中，又以《易纬·乾凿度》为优，其义也特别近古，正如《四库全书总目提要》所说：“于易旨有所发明，较他纬独为醇正。”所以，凡论及《易纬》者，必以《易纬·乾凿度》为先。

1. 关于《易纬·乾凿度》解题

钟肇鹏在多处对《易纬·乾凿度》有解题，基本依据是《易纬·乾坤凿度》的思想。他说：“《乾凿度》是什么意思呢？《易纬·乾坤凿度》卷上引《太古文目》云：‘《乾凿度》，圣人顺乾道浩大，以天门为名也。乾者天也，……乾训健，壮健不息，日行一度；凿者开也，度者路也。圣人凿开天路，显彰化源。’这说明《乾凿度》就是圣人开辟通向天上的道路，以显明万化的本源。”^①

高怀民认为，“由‘太易’至‘易’的思想层次是‘视之不见，听之不闻，循之不得’的，是落入‘易变而为一’之后始上推其理而知得的，故‘一’之上的诸思想层次都可以归于‘一’之成，我姑称之为‘成一之变’，因为若无那些变化便不成‘一’，而有了‘一’才得以推知那些变化。我相信这也正是《乾凿度》名称的起源……：凿开（即思想的‘解析’）乾‘一’之象，解析其内在思想的分度，多么有意义的一个名称！在中国哲学中，只有儒家对‘心性’有此等解析，只有老子对‘有、无’有此解析，其他便找不出如此深度解析而有系统的思想。”“乾起始于太极‘一’，变少阳之‘七’，进而变老阳之‘九’，至‘九’为阳之极，此时坤始生，故言‘九者，气之究也，乃复变而为一。’《乾凿度》作如此分析，未可谓不合理，因为乾既然为始起，在先，定有其过程。在此过程中。坤尚未显，自然仍是‘一’。由此可知‘易变而力一’的‘一’；是太极始生乾之变；而‘复变而为一’之‘一’，是乾阳生坤之变。《乾凿度》之名由此看，更觉有意义。”^②



^①钟肇鹏《讖纬论略》，辽宁教育出版社1991年版，第38页。钟肇鹏的思想还可见于他的以下著作：《周易乾凿度》的哲学思想，《社会科学研究》1983年第1期；《中国哲学发展史·秦汉·纬书综述》，人民出版社1985年版；《中国古代佚名哲学名著评述·易纬》，齐鲁书社1985年版。

^②高怀民《〈易纬·乾凿度〉残篇文解析——西汉形上思想的成就》，《周易研究》2001年第1期。

据上述可知，钟氏是从神学意义上理解的，而高氏则是从哲学形上学意义上理解的。笔者认为，“度”是来源于道家的一个概念，表明“道”的数度，《庄子·天下》曰：“古之人其备乎……明于本数，系于末度……其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。”《黄老帛书》中的《经法·论约》曰：“四时有度，天地之理也；日月星辰有数，天地之纪也。”《经法》首篇还言“使民有恒度”。《鹖冠子·天则》

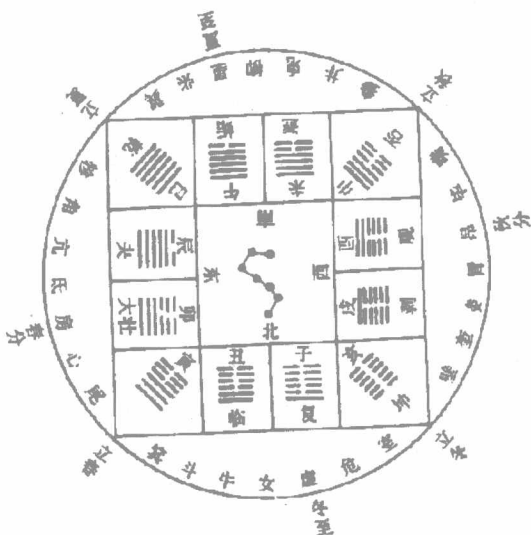


图025 二十八宿与十二消息卦纳支图

曰：“时有分于数，数有分于度，度有分于一。”根据《易纬·乾凿度》所论“《易》一阴一阳，合而为十五之谓道”来看，“凿”即剖判的意思，“度”即数的界限，“乾凿度”即体现其追求天道之数度的宗旨。《易纬·乾坤凿度》解释为“圣人顺乾道浩大，以天门为名也”，也应作此理解。

2.前人论《易纬·乾凿度》之产生，或谓起于孔子，或谓伪起哀、平，或谓出于哀、平之前而相去未远，诸说都还未为确论

姚际恒在《古今伪书考》中认为《易乾凿度》乃“伪托孔子作”。胡渭在《易图明辨》中指出：“图纬兴于哀平之际，《乾凿度》纵出其先，亦当在汉世，而题曰苍颉修，将谁欺乎。”崔述在《考信录提要》中说：“盖汉自成哀以后，讖纬之学方盛，说经之儒多采之以注经，其后相沿，不复考其所本。”

马叙伦在《列子伪书考》中认为“《乾凿度》出于战国之际”。马达在《〈列子〉与〈周易乾凿度〉——马叙伦〈列子伪书考〉匡正之一》^①一文中曾



①马达《〈列子〉与〈周易乾凿度〉》——马叙伦《列子伪书考》匡正之一，《常州工业技术学院学报》



加以辩证，其出发点是为了否定《列子》是伪书，并且对《易纬》否定过多。20世纪80年代，丁培仁曾认为《易纬·乾凿度》产生于东汉初年。^①高怀民认为：“汉代《纬书》由于非一人一时所作，后人不能确指其成书时期，只知道它们是西汉后期的作品，所依据的理由大约有以下三项：第一，‘纬书’之名乃相对于‘经书’而立，所以必是在朝廷表彰经学之后，也就是说应在汉武帝立太学、设五经博士经过一段时间以后。第二，《纬书》中的《易纬》，其思想与象数易^②关系密切，而象数易乃开创于汉宣帝时三家易^③之一的孟喜，所以《易纬》之书当产生于汉宣帝以后。第三，《易纬·乾凿度》之文曾被后来《白虎通义》一书所引，而白虎观考定五经同异之事，乃在东汉初期章帝年间，可知当时《易纬·乾凿度》的思想已经为朝野学者们所接受。综合上面几点，结论是《易纬·乾凿度》之书应是西汉元、成至新莽间所出，这推断是不错的。”^④钟肇鹏认为：“《乾凿度》托于孔子是假，但其书出于汉代则是可信的。”他举四条证明：第一，《乾凿度》卷下引《洛书·摘六(亡)辟》曰：“成姬仓，有命在河，圣孔表雄德，庶人受命，握麟征。”注云：“孔表雄，著汉当兴，以庶人之有仁德受命为天子，此谓使以获麟为应。”这条谶语里的“庶人受命”，显然是指汉初刘邦的兴起，不可能指别的朝代。第二，《白虎通义·天地》篇引“《乾凿度》云：‘太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也。……阳唱阴和，男行女随也’。”此文见于今本《乾凿度》卷下，从知《乾凿度》在东汉时已经流行。第三，《易纬》旧有郑玄及宋均注，两人皆后汉末人，则《乾凿度》为汉代纬书，无容置疑。第四，《乾凿度》中好些内容与孟喜、京房的《易》学相合。他还分析了扬雄的思想，认为《乾凿度》略晚于扬雄，吸收了其思想而形成了“一套完整的天地生存论”。^⑤李学勤则根据《文选》李善注引《乾凿度》佚文“正其本而万物



①丁培仁《〈易乾凿度〉思想初探》，《四川大学学报》1982年第3期。

②象数易包括天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法六家，见《汉书》艺文志。

③三家易为施仇、孟喜、梁丘贺，同为田王孙弟子。

④高怀民《〈易纬·乾凿度〉残篇文解析——西汉形上思想的成就》，《周易研究》2001年第1期。

⑤钟肇鹏《谶纬论略》，辽宁教育出版社1991年版，第39-40页、第177页。

理，失之毫厘，差之千里”，认为“田何以下易家从未引用过这样的古传，如果《乾凿度》的作者真能目见古传，他所处的时代也只能是非常早的了。根据现有材料，恐怕还是应该承认汉初以来很多学者一致推崇如经的这段话，来源可能就是《乾凿度》”。“书的好多部分，不可能早至贾谊的时代，更不会被贾谊当作《易》来称引。”李学勤的一个重要观点是，《乾凿度》上下两卷不是同时代的产物。认为“《乾凿度》上下两卷并非出自一源，而且是在郑玄时业已拼合在一起的。对于两卷的年代和性质，应当分别看待和评估”，其中上卷在体例上与《帛书易》相类，内容与传世《易传》相类，思维方式上转向了象数等。因此，李学勤说明了“《乾凿度》卷下对卷上的大发展。对‘大衍之数’的解释，卷上虽已出于象数，仍很朴素，卷下则塞进了太一行九宫及‘卦当岁，爻当月，析当日’等说，形成了精致的结构。这显然表明，《乾凿度》两卷的成书年代有相当的距离。”“总之，《乾凿度》上下两卷是象数易学不同发展阶段的产物。”^①李学勤还在《太一生水的数术解释》中，以《易纬·乾凿度》“太一下行九宫”来说解《太一生水》中“太一藏于水，行于时”，认为太一为北辰，居紫宫，下行九宫自坎宫始。坎为北方属水，紫宫为北极，亦为水^②。据此实可参证《易纬·乾凿度》的时代较早。另外，关于上下卷的不同，高怀民实际上也有所发现，只不过他没有肯定上下卷的不同，而是怀疑上下卷的郑玄注文不是一人。他认为“残本《易纬·乾凿度》分卷上下，各有此一节文字，约略相同，卷上下均标有‘汉郑康成注’，而注文不相同”。“由是我想今残本卷上的注文，或为郑康成之手注，而卷下之注文可能是假冒郑氏之名者所注。《易纬》书缺损错乱，聊写此感想，无从细究。”^③张健捷认为：《易纬》成书于西汉末期，而汉代易学的一个突出特征是以象数易学为主，《乾凿度》也正是借用象数这一工具，来架构自己的易学体系，其明显的特征就是吸收和发展了孟喜京房的“卦气”说。“卦气”



①李学勤《〈易纬·乾凿度〉的几点研究》，见《古文献丛论》，上海远东出版社1996年版，第247页、第249页、第253页。

②李学勤《太一生水的数术解释》，《道家文化研究》第17辑第298-299页。

③高怀民《〈易纬·乾凿度〉残篇文解析——西汉形上思想的成就》，《周易研究》2001年第1期。

在汉代易学中具有重要的地位，尽管不同的易学家对“卦气”有着不同的理解，但“卦气”始终作为一种背景或框架支撑着汉代易学宇宙图式和社会政治伦理体系的建构。^①

笔者以为，至少应断定《易纬·乾凿度》之成书当在汉武帝太初改历之前。

3. 从汉受赤命说定其出于西汉

汉人言受天命，凡经数变。汉高祖初即位时，民间之言受命者，谓汉高祖起于南方丰沛之间，南方为赤帝所居，故为赤帝。而秦居西方，故为白帝，《易纬·通卦验》言“泰山失金鸡，西岳亡玉羊”，即暗示“白帝”已经失位。就实质而论，此以方位言之，其理论根据不足，故此说一直未能得到官方认可。虽然《史记·淮阴侯列传》中曾记有“拔赵帜，立汉赤帜”一语，但并不能说即是理论依据，因而未引起汉初官方重视。除此原因之外，也确因“是时天下初定，方纲大纪，高后女主皆未遑，故袭秦正朔，服色”，以为水德，其色尚黑（司马迁《史记·律书》）。汉文帝以后，“贾生以为汉兴，至孝文二十余年，天下合洽而固，当改政朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐。乃悉草具其事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法”（司马迁《史记·贾生列传》）。自贾生以降，虽有数次争论其事，但汉为土德，色尚黄之说，终为定论。但是，时至王莽篡汉以前，“刘向父子以为‘帝出乎震’，故庖牺氏始受木德，其后以木传子，终而复始，自神农，黄帝下历唐虞、三代而汉得火”（班固《汉书·郊祀志》）。荀悦《汉纪》也说：“刘向父子推五行之运，以子承母，始自伏羲，至于汉宜为火德。”这即从“五行之运”的角度对汉受赤命说给予了理论说明。因此，在西汉末叶，汉人又言汉当为火德，真可谓“大终复初”。据此可知，汉代受命之说凡经四变，即赤→黑→黄→赤。在此四个阶段中，起于“赤”，终于“赤”，单论“起于赤”为汉末说，显然未妥。

从总体情况看，太凡纬讖之书，必称“孔丘祕经，为汉赤制”（范晔《后汉书·苏竟传》），即主汉为赤受命说，知其出于汉世，如《孝经纬·右契》



^①张健捷《〈易纬·乾凿度〉的哲学思考》，《周易研究》2002年第1期。

说：鲁哀公十四年，“孔子夜梦三槐之间，丰、沛之邦，有赤烟起，乃呼渊、子夏以往观之，驱车到楚古北范氏之街^①，见前刍儿捶麟，伤其前左足，取薪而覆之。孔子曰：‘儿，汝来，汝姓为谁？’儿曰：‘吾姓为赤，诵字时乔，名受纪。’孔子曰：‘汝岂有所见乎？’儿曰：‘吾有所见，一禽如羔羊，头上有角。其末有肉，方，是以西走。’孔子曰：‘天下已有主矣，为赤刘’。”^②《春秋纬·演孔图》曰：“有人卯金刀，握天镜。”（萧统《文选·广绝交论》注引）“其人日角、龙颜、姓卯金刀，含仁义。”（《太平御览·皇王部》引）又：“卯金刀名为刘，中国东南出荆州，赤帝后次代周。”（范晔《后汉书·班固传》注引）“玄丘制命帝卯行。”（萧统《文选·典引》注引）“有人卯金刀，兴丰，击玉鼓，驾六龙。”（《艺文类聚·帝王部》引）凡以上诸说，并言汉受赤命，为赤制，色尚赤，是汉为火德。



图206 丛书集成版《易纬》

在《易纬·乾凿度》中没有明确的汉受赤命、为赤制说，据此可知其不应是后期的作品，诸如《易纬·乾凿度》中有“获麟”一说，其引《洛书·摘六



①一本作“范氏庙”。

②本文亦见《宋书·符瑞志》等书。此据《玉函山房辑佚书》，广陵书社2006年



辟》曰：“建纪者，岁也。成姬仓，有命在河，圣孔表雄德，庶人受命，握麟征。《易历》曰：阳纪天心。”郑玄注之曰：“孔表雄，著汉当兴，以庶人之有德，受命为天子，此谓使以获麟为应。”此说显系与上引《孝经纬·右契》之说合。又有言曰：“丘按录讖，论国定符，以春秋西狩，题钊表命，予亦握嬉，帝之十二，当兴平嗣，出妃妾，妾得乱。”此谓刘邦之为帝起于平民。若据《春秋说》“麟出周亡”之论，既可证《易纬·乾凿度》之说与上引诸纬文之说合，又可证明汉前期不承认秦为继周之世一说的广泛性，但却并未指明“汉为赤制”，据此推知《易纬·乾凿度》出于前汉，且应属于早期。

4. 从《易纬·乾凿度》所用历数看其书出于汉武帝太初改历前

《礼记·祭义》谓：“昔者圣人建阴阳天地之情，是以为《易》。”董仲舒《春秋繁露·玉杯》曰：“《易》本天地，故长于数。”《史记·太史公自叙》说：“《易》著天地、阴阳、四时、五行，故长于变。”凡此上西汉中叶之前说，并谓《易》善天文历数。因此，由《易纬·乾凿度》所采之天文历法，去考察其产生之时代，应当是可行之法。

在《易纬·乾凿度》中，很多地方用到了历数，并且将历数配于卦爻数之中，如果剥去其外在形式和特殊运用，则如下二条史料可启迪人们，并为人们判定其创发时代提供依据。《易纬·乾凿度》下卷有论曰：“即置一岁，积日法二十九日与八十一分日四十三，除之得一命日；月，得积月十二与十九分月之七，一岁。”又曰：“一纪七十六岁，因而四之，为三百四岁，以一岁三百六十五日四分乘之，凡为十一万一千三十六，以甲为法除之，余三十六，甲子始数立，立算皆为甲，旁算亦为甲，以日次之，母算者，乃木、金、火、水、土德之日也。”以此二条历法之数求之，与汉《太初历》之历数同。据《汉书·律历志》记载：“至武帝元封七年，汉兴二百岁矣。大中大夫公孙卿、壶遂、太史令司马迁等言历纪坏废，宜改正朔……唯陛下发圣德，宜考天地四时之极则，顺阴阳以定大明之制，为万世则。”于是“皆观新星度日月行，更以推算如（落下）閔、（邓）平法。法一月之日二十九日八十一分日之四十三”。此法一月之日数与《易纬·乾凿度》所用之日数吻合，由此也可以推及月法之数与一年之日数并同，由此可证《易纬·乾凿度》、《太初历》

所用之历数同^①。

下述事实证明《易纬》，特别是其中的《乾凿度》等先于汉《太初历》，对汉武帝太初改历有引发作用。

二者同出于方士，来自民间。从以上所引《汉书·律历志》文看，唐都及巴郡落下闳等为方士。落下闳算历数，应即太初改历之历数所自来。因此，汉《太初历》之历数来于方士，似为确论。而就《易纬》而论，前人论其出于方士，已多有定论。陈槃《谶纬溯源》论之曰：“所谓谶纬，槃以为当源于邹衍及其燕齐海上方士。”就《易纬》而论，孟喜“归东海”得“《易》家候阴阳灾变书”、焦延寿独得“隐士之说”，实均为方士所作之纬书。其所传承者，应与今本《易纬》相类。因此，就《易纬》与汉《太初历》的日法、月法等内容论之，实同出于方士之手。

《易纬》所用与《太初历》相同的历法去《周髀算经》及《淮南子》未远，实出汉《太初历》之前。《周髀算经》或说出自战国末年，至迟也不得晚于汉初。其论有曰：“阴阳之数，日月之法，十九年为一章，四章为一部七十六岁，二十部为一遂，千五百二十岁。”若仔细考察汉代《三统历》、《四分历》，甚至也包括《淮南子》等，无有称“二十部为一遂”的，今独《易纬·乾凿度》称之。据《洛书甄耀度》注转引《易纬·乾凿度》之文曰：

凡一千五百二十岁，终一纪复甲子，故谓之遂也。

此处实对于何以谓之“遂”的解释，说明其与“一纪”实同。此处称“一纪”者，同其宇宙演化论一样，实与《淮南子》有相因关系。《易纬·乾凿度》曰：

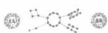
以太岁纪岁，七十六岁为一纪，二十纪为一蓐首。

《三统历》、《四分历》等，一并以七十六岁为蓐法而千五百二十岁为纪法，与《易纬·乾凿度》之文相反。今检《淮南子·天文训》，其固有曰：“七十六岁为一纪”者，言：

天一元始，正月建寅，日月俱入营室五度。天一以始，建七十



^①近年有学者研究认为《易纬》用的是“三统历”。实际上，《易纬》此用的是“三正”说，刘歆等据“三正”说等而立“三统”说，二者不应混淆。



六岁，日月复以正月入营室五度，无余分，名曰一纪。凡二十纪，千五百二十岁大终，日月星辰复始甲寅元。

由此可见，其称“七十六为一纪”，同于《易纬·乾凿度》，表明二者相去未远而在汉武帝太初改历之前。加上前述《易纬》关于天地、日月重要性的论说，特别是在“大象八”中曾以“日月”代替“水火”也与《淮南子》看重“日月”相同，知《易纬》之出不会很晚。

按汉《太初历》始颁行于公元前104年，到公元84年为后汉《四分历》取代为止，共使用了188年时间。而据上述，则《易纬·乾凿度》之产生至少当在太初改历前。

5.从“三王之郊、一用夏正”考《易纬·乾凿度》出于太初改历前

《易纬·乾凿度》曰：“……益者，正月之卦也，天气下施，万物皆益，言王者之法天地，施政教，而天下被阳德，蒙王化，如美宝，莫能违害，永贞其道，咸受吉化，德施四海，能继天道也。‘王用享于帝’者，言祭天也，三王之郊，一用夏正，天气三微而成一著，三著而成一体。”又曰：“帝王始起，河洛龙马，皆察其首，蛇亦然。其首黑者人正，其首白者地正，其首赤者天正。”^①按上二节文字，纯系推阐“三正”之说。据《礼纬》之言：“正朔三而反，文质再而复。三微者，三正之始，万物皆微，物色不同，故王者取法焉。十一月之时，阳气始于黄泉之下，色皆赤，赤者阳气，故周为天正，色尚赤。十二月万物始牙而色白，白者阴气，故殷为地正，色尚白。十三月万物孚甲而出，其色皆黑，人得加工展业，故夏为人正，色尚黑。”按此“三正”之说，汉属赤当周正，即以十一月为岁首。此为何特别强调“三王之郊，一用夏正”，而且肯定“色尚黑”呢？而且，汉武帝太初改历，以公元前104年十一月甲子朔旦冬至为年、月、日、甲子及节气五始合为《太初历》颁行的起点，倘若《乾凿度》在其后，又何用“夏正”呢？事实上，只要考查一下汉武帝太初改历之前的历法混乱情况便可以明白这一点。据《汉书·律历志》



^①《初学记》卷5引“帝王始兴将起，河洛龙见，察其首，黑者人正，白者地正，赤者天正。”又引见《御览》卷62，无“始兴”二字。清河郡本“帝王将兴，河洛龙见，皆察其首尾。”下与《初学记》同。

记载说：“三代既没，五伯之末，史官丧纪，畴人子弟分散，或在夷狄。其所纪有《黄帝》、《颛顼》、《夏》、《殷》、《周》及《鲁历》。战国挠攘，秦兼天下未遑暇也。……汉兴……以北平侯张苍言用《颛顼》历，比于六历，疏阔中最为微近。然正朔、服色未睹其正。而朔晦月见，弦望满亏，多非是。”到武帝前期，历法混乱的现象已不得不改变了，且改正朔，制历纪的时机已成熟，于是学者多言改正朔，易服色事。其时，汉用秦正朔、服色，以十月为岁首，不算“因阴阳之大顺”，搞得“日月失其行，四时失其序”。因此，一批言应用“夏正”者，既言“三王之郊，一用夏正”，又为“夏正”找其神圣的根据，如《礼记·礼运》说：“孔子曰：我欲观夏道，是故之杞而不足征也，吾得夏时焉。”上引《易纬·乾凿度》之文，正如《礼记·礼运》之说一样，既可以看着是为此改正朔事而的作准备，也可看成是对汉初“色尚黑”的理论说明。由此也可以考见《易纬·乾凿度》之创发当在汉武帝太初改历之前。其时，由于涉及到究用何“正”的争论，故也有言用“殷正”的，以为“孔子作《春秋》，退修殷之故历，使其历数传于后，《春秋》宜以殷历正之”。实际上是言应用“殷正”。因此，我们有理由说“三王之郊，一用夏正”之说，是为汉武帝太初改历前的争论而发的，是为太初改历作理论准备的，故特别强调“天子者，继天理物，改正一统，各得其一，父天母地，以养万民。至尊之号也”。

这里的问题是：是《易》学用了天文历数，还是天文历数用了《易》学成果？有学者说：“夫是易也，易道体神，何物不有，历固在其中矣。然谓之曰象四时象闰，曰当期之日。象者，象其奇偶；当者，当其成数也。至于气朔之分秒、陟降、消长，一而不一，则在人随四时测验，以更正之。正其数，即神乎易也。汉史不知，遂以大衍之数，牵强凑合，以步气朔，而谓历数诸率皆出于此，则非矣。”“至于卦气图讖之说，尤属悖谬。一曰诸侯，二曰大夫，取名何义？后之历家不知，收之历数，赘矣。”“至其以卦配候，起自中孚，每卦六日七分，及所配公、辟、侯、大夫、卿之数，其原出自《孟氏章句》，京房又以爻配直一期之日，以附《易纬》之文，用占灾眚吉凶。至于阴阳之变，则错乱不明。以后《乾象》、《天保》各有因革，亦皆不经。其于历数之差率，则毫无关系。自魏以来，始载于历经。相沿历书，唐宋金不

变。至至元庚辰，郭守敬造《授时历》，始删去。删之诚是也。其法大都自冬至初候起中孚，而坎离震兑各主一方，此其术也，于历法何预焉。”^①另有学者则从“历”与“政”的关系加以说明：中国古代有一种朔政制度，即把历法和“敬授人时”以指导社会生产统一起来，《尚书·尧典》所记尧“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时，期年三百六旬有六日，以闰月定四时成岁，允厘百工，庶绩咸熙”，即其显证。一般来说，应承认，是先有如《夏小正》、《月令》历象以表明自然变化的物候、农事等生产活动的安排、祭祀及政令之所禁等。这些内容实际可分为两个方面，一是历，一是政，讲历是为了施政，施政以明历为基础，反映的是顺天道以行人事的思想，这些东西后来被《易》学家利用为象数和义理。^②



图027 中华书局《丛书集成初编》本《易纬坤灵图》书影

事实上，完全还会有另一种情况，这就是中国古代历法的双轨制，使民间《易》学家同时成为民间历法家，甚至如今还有这方面的民间奇人存在。民间的《易》、历共同发展，造成了中国天文、历法、星占、图讖交织在一起的特有景观，因而也才有统治者为维护自己对天文学的垄断地位而加强对司天台、钦天监的控制，并颁布禁习天文、历法，星占、图讖及禁止收藏此类



①刑云路《古今律历考》（卷一）《周易考》，《丛书集成初编》本。邢氏以为《易纬》之文先于京氏之学。

②梁韦弦《“卦气”与“历数”，象数与义理》，《松辽学刊》2001第5期。

图书的法令。^①事实上，也正是民间的《易》、历共同发展的传统，为太初改历提供了条件，并成为太初改历取用于民间的原因。

6. 从董仲舒与《易纬·乾凿度》思想的关系证《易纬·乾凿度》出太初历前

前汉大儒董仲舒生于公元前194年，卒于公元前104年，即卒于汉《太初历》始颁行的一年，《乾凿度》之创发时代，依上所述，实在此前。此可由董仲舒《春秋繁露》与《易纬·乾凿度》的关系加以证明，这一关系即“用”与“发展”的关系。《春秋繁露·天地阴阳》一篇载董仲舒语，谓其欲“辩五行本末顺逆”，其说实本于《易纬·乾凿度》。我们在前面的论述中，曾引《史记·太公自序》语谓“《易》著天地、阴阳、四时、五行，故长于变”，董仲舒《春秋繁露·五行相生》言：“天地合气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”二者所列之次序相同，必为当时通说，是对当时《易》学成果的概括。若细考之，则又根源于《易纬·乾凿度》“太极分而为二，故生天地，天地有春、秋、冬、夏之节，故生四时”等语，加之董仲舒论有“《易》长于数”，知其乃依《易》而立说。就其“五行本末顺逆”而论，其主要的思想乃是“比相生而间相胜”。其中的“间相胜”说为：金胜木，中隔水；水胜火，中隔木；木胜土，中隔火；火胜金，中隔土；土胜水，中隔金。

董仲舒的这一思想显然不同于《易纬·乾凿度》的思想且比《易纬·乾凿度》的思想更为复杂，应该认为是对《易纬·乾凿度》思想的深化。《易纬·乾凿度》说：“至德之数，先立木、金、火、水、土德。……甲子木德主春，春生。……庚子金德主秋成收。……丙子火德主夏长。……壬子水德主冬藏。……戊子土德主季夏至养。……五德者，所以立尊号，论天弗志长久。”这一“五行”顺序与前引“木、金、火、水、土德日也”之说同。

若据上作图，则《易纬·乾凿度》所叙之次序与《春秋繁露》之“间相胜”图不同，且不论是从相胜、相生的角度看都不同。在《易纬·乾凿度》中是以后天八卦为根据，且用的是五行相生的次序，即木火土金水，震为万物之所出，表示春生，五行为木，为东方；木生火，由春而夏，方位为南；火



^①朱锐《科学史札记：星占、谶纬、天文及禁令》，《自然辩证法通讯》1989年第1期。

生土，但正秋为兑，兑为金，故将坤置于离、兑二卦之间；土生金，故西方为兑，方位在西；金生水，故坎为水，为北方。这种五行说比较早出。《易纬·乾凿度》中还提出了“渐月”说、“乾坤艮巽位在四维中央”说等，这应看成是《易纬》对“五行”关系的新探索，董仲舒的五行说显系完善化了的五行说。关于《易纬·乾凿度》的这种五行之次，《洛书·甄耀度》注引甄鸾注转引《易纬·乾凿度》之文，即论及木德、金德、火德、水德、土德之次，亦与上引次序同。

其它方面，亦还可找到董仲舒之说来源于且高于《易纬·乾凿度》等书的材料。只是相对于《易纬》之说，董仲舒之说更加明确化而已，其原因，则因董仲舒发挥《易纬》之说。前人不审其真，以为如“伏生《尚书大传》、董仲舒《春秋阴阴》，核其文体，即是纬书。特以显有主名，故不能托诸孔子。其它私相撰述，渐杂以术数之言，既不知作者为谁，因附会以神其说”（《四库全书总目·易纬》后叙）。其实，非《春秋阴阳》为纬书，而因其出于纬书。

总之，由以上之第一证知《易纬·乾凿度》出于西汉，由以上之第二证知其出汉武帝太初改历前后，由以上之第三证知其出在汉武帝太初改历前，由以上第四证知其董仲舒学成之前。由此可知孟喜、京房《易》学出于其后。



图028 文王拘而演《周易》

（摘自网站：www.grectchinese.com）

(二)《稽览图》、《通卦验》产生之时代

《易纬·稽览图》及《易纬·通卦验》二书，其大旨如一，主要内容都是言卦气，下分别论之。

《易纬·稽览图》，其旨一方面在于“把《周易》与历法结合起来，用六十四卦配于四季、十二月、二十四气、七十二候，讲卦气，占验吉凶，说明天人感应，以备帝王稽览，书中有图，故曰稽览图”^①。另一方面，还把《周易》之六十四卦，以《序卦传》所叙之卦序，分别进行了“象”占的规定，也形成了一个图表，形成了一个固定的“公理”。这同样是为了方便帝王稽览，故也可谓之为《稽览图》。再者，题目言“稽”，当与道家学术有关。《韩非子·解老》中有“万物各异理，而道尽稽万物之理”；“道者，万物之所然也，万理之所稽也”。帛书《经法·论》言“进退有常，数之稽也”。此等即可证明此意。其书《后汉书·樊英传》李贤注已有其目。《隋书·经籍志》、新旧《唐书·艺文志》并录有《易纬》八卷或九卷，共中应包括此书。明孙穀《古微书》^②有此书，赵在翰《七纬》本《易纬》八种、《古经解汇函》本、吴省兰《艺海珠尘》本、陶宗仪《说郛》本、张海鹏《墨海金壶》本、乔松年《纬掇》本辑《易纬》、日人中村璋八与安居香山辑《重修纬书集成》本及孙诒让校《稽览图》等，并有其书。此外，明确著录此书的李淑《邯郸书目》、宋秘省编的《四库阙书目》等有此书，唯《通志·艺文略》录《易纬·稽览图》七卷，“七卷”字恐为“二卷”之误。晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》、《玉海·艺文》、《宋史·艺文志》、《永乐大典》等，并有此书之目，或作一卷，或作二卷，或作三卷不等。因此，《易纬·稽览图》之源既古，流亦长，自是读《易》者所应明之书。

关于《易纬·稽览图》之产生时代，前贤已多有争论。或谓起于孔子，以为“孔子既叙六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬及讖，



①任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉》，人民出版社1985年版，第431页。

②王云五主编《丛书集成初编》收有此书，中华书局1985年再版。



以遗来世”（魏征《隋书·经籍志》）。钱大昕《易纬·稽览图》序云：“此书首言甲子卦气起中孚。卦气之法，以坎、离、震、兑四正卦主春夏秋冬爻气，余六十卦，卦主六日七分，始中孚终颐而周一岁之日，大旨即《说卦传》‘帝出乎震’一章之文而推衍之。其以风雨寒温验政治得失，亦与《洪范》五行相表里，汉人引此书者，或称《中孚经》，或称《中孚传》，或称《易内传》，或称《易传》，盖七十子微言间有存者，而术士迂怪之说亦颇杂其中。要其精者，足以传经义，其驳者亦足以博异闻，穷经著古之士，宜有取焉。”正是因为《易纬·稽览图》为汉人所广泛征引，所以《四库全书总目提要·稽览图》条说：

其书首言甲子卦气起中孚，而以坎离震兑为四正卦，六十卦卦主六日七分，又以自复至坤十二卦为消息，余杂卦主公卿大夫侯，风雨寒温以为征应，盖即孟喜、京房之学所自出。汉世大儒言《易》者，悉本于此，最为近古。

如果我们对照孟喜、京房之《易》学与《易纬·稽览图》之内容，则知《四库全书总目提要》此说之有理有据。

孟喜《易》卦气说的特点是：每卦各爻都被分配于一年四季的日、时之中。据唐僧一行《大衍历议》所载：其卦气说与今本《易纬·稽览图》及《易纬·通卦验》之说合。其说传之于焦延寿，焦延寿传之于京房，故后世以之与京房之学并称。《汉书·艺文志》著录有《孟氏京房》十一篇，王先谦《汉书补注》谓“《新唐历志》云：‘十二月卦出于孟喜《章句》，其说《易》本于气而后人以人事明之’”。足见其与《易纬》卦气说合。又有《灾异孟氏京房》六十六篇，是知孟喜、京房《易》学本为一脉。此说亦合于《汉书·儒林传》“房受《易》焦延寿。延寿尝从孟喜问《易》”之说。

京房之学焦延寿，其学的是什么？汉代《小黄门譙敏碑》称：“其先故国师赣，深明典奥谶录图纬，能精微天意，传道与京君明。”是在焦延寿之时，“典奥谶录图纬”已很盛行，而京氏学又直是如此。何况《汉书·京房传》又载其学，谓“其说长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有验应”？对此，孟康注说：

分卦直日之法，一爻主一日，六十卦为三百六十日，余四卦，

震、离、兑、坎者，是二至二分用事之日，又是四时各专主之气。

各卦主时，其占法各以其日观其善恶也。

若依上注文及今所见《京氏易传》之说，知其纯系依《易纬·稽览图》而立说者。然而，焦延寿受《易》于孟喜，而孟喜又得之于何处？《汉书·儒林传》载孟喜的那一节文字，可以帮助人们找到正确的答案。据载：孟喜，字长卿，东海兰陵人，曾与施仇、梁丘贺同受业于田王孙，传田何之《易》。紧接着说：

喜从田王孙受《易》。喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之，曰：“田生绝于施仇手中，时喜归东海，安得此事。”

其时，因《易纬·稽览图》等纬书传自民间，故博士们不好以之自耀。而诈称师传或隐士之说，这既符合汉人重师法之传统，又说明民间《易》学走上官学之路得益于官学对民间《易》学的发现与推介，颇同“采风”一类，如《汉书·儒林传》载焦延寿之文：

京房受《易》梁人焦延寿。延寿尝从孟喜问《易》，会喜死，房以为延寿《易》即孟氏《易》。翟牧，白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说皆祖田何，杨叔元，丁将军，大谊略同，唯京氏为异。尝云焦氏独得隐士之说，托之孟氏，不相与同，房以明灾异得幸。

此“《易》家候阴阳灾变书”也好，“隐士之说”也好，都应看着是“民间《易》学”之一脉，孟氏之“卦气说”或京氏之“阴阳灾变”说，都应是渊源于此。因此，《易纬·稽览图》之创发时代，应当是孟喜之前。孟喜，宣帝时为博士，知《易纬·稽览图》当为宣帝之前的作品。这一点还可从扬雄《太玄》之说用《易纬》卦气之说得到补充证明。《易纬·稽览图》言“甲子，卦气起中孚”，并以“颐”卦为终卦，与扬雄《太玄》之说和。对此，俞樾说：“以坎、离、震、兑为四正卦，而以中孚以下六十卦分直三百六十五日四分之一，诸卦卦次，莫详其义。然扬子云《太玄》八十一首，始以中准中孚，终以养准颐，次第皆与此合，知其必有所受之矣。”然则扬雄拟《易》而作《太玄》，自当是以《易纬·稽览图》为基准。考《汉书·扬雄传》载：扬雄

“实好古而乐道，其意欲求文章成名于后世，以为经莫大于《易》，故作《太玄》”。又说：“哀帝时，丁傅、董贤用事。诸附立之者或起自二千石，时雄方草《太玄》，泊如也。”然则《太玄》之作，当在公元前一年以前。时哀帝执政仅六年而已。且丁傅、董贤用事之时，《太玄》已经草就。是其成书之时，定然应在成帝时无疑，而《易纬·稽览图》之成，则更应在其前。这就说明，早在成帝执政之时，其书已流行于世。在一定程度上说，这可作为《易纬·稽览图》成书于宣帝以前的重要佐证。



图029 六十四卦初爻贞辰图

当然，《易纬·稽览图》之作，也不会很早，因为其中有“凉、益、卫，兑初九候之”一语，其中谈到“益”，且不像后人妄加之语。考益州之设，

初在汉武帝元封二年，即公元前109年。所以，最早也不过汉武帝元封二年。因此，《易纬·稽览图》之作，当在宣帝以前而汉武帝元封二年以后的一段时间，并且在实际上成为孟喜、京房之学所自出。

就内容而论，《易纬·通卦验》与上《易纬·乾凿度》及《易纬·稽览图》一脉。《通卦验》主要讲八卦气验，即通过卦气来占验吉凶灾祥，通篇释卦气之征验，故名《通卦验》。^①而《稽览图》则讲六十四卦气验，可以看作是一组文章。至于《易纬·乾凿度》与《易纬·通卦验》二书，则“并依《系辞》策数及《说卦》方位为说”（顾实《重考古今伪书考》）。所以，《易纬·通卦验》一书，应看作是与上二篇大体同时期的作品。若细考其义，则“通”字意同于《汉书·卢植传》“通儒达士”之“通”，谓其全；“卦”谓“八卦”；“验”谓占验，即验应。所以，所谓之“通卦验”，即言整个八卦之气的验应。本书下卷有言：“凡易八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知有亡。夫八卦缪乱，则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻，八卦气应失常。夫八卦验，常在不亡。”此即“通卦验”之义释。^②

关于《易纬·通卦验》，《后汉书·樊英传》李贤注列有其目。《隋书·经籍志》、《旧唐书·艺文志》、《新唐书·艺文志》等并录此书于《易纬》八卷或九卷之中。《日本国见在书目》中有《易纬》十卷及郑玄注，其中应有《易纬·通卦验》一书。《崇文总目》有《易纬》九卷，一作郑玄注，一作宋均注，其中应有《易纬·通卦验》。李淑之《邯郸书目》、宋秘省编《四库阙书目》载有《易纬·通卦验》二卷。陈振孙《直斋书录解題》、马端临《文献通考·经籍考》、《玉海·艺文》、《宋史·艺文志》、《永乐大典》、晁公武《郡斋读书志》等并录有此书之目，或作二卷，或作三卷。而《遂初堂书目》著录此书而无卷数。由此可见，《易纬·通卦验》之源远流长。

《易纬·通卦验》一书，明孙珏《古微书》有收录，其中有对山内月楼本、守山阁等本。武英殿聚珍版丛书、《古经解汇函》、赵在翰辑《七纬》中有



①钟肇鹏《谶纬论略》，辽宁教育出版社1991年版，第40页。

②徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》中以“谶”释“验”，可备一说，中华书局2003年版，第17页。

《易纬》八种，陶宗仪《说郛》（宛委山堂刊本）收有此书。《郑学汇函》、《畿辅丛书》、张海鹏《墨海金壶》、乔松年《纬诂》、安居香山与中村璋八辑《重修纬书集成》等中并有此书。孙诒让《札迻》有校本，叶德辉《易通卦验节候校文》等也有部分校文，由此可见《易纬·通卦验》之丰富版藏。

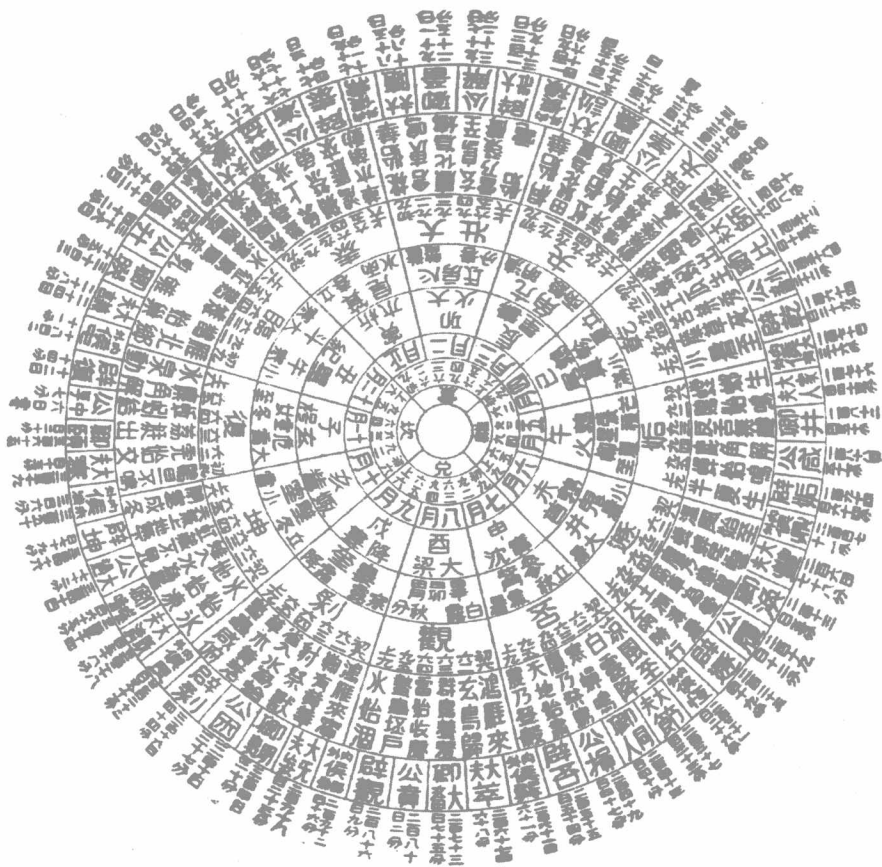


图030 《卦气集解》所列《卦气图》

关于《易纬·通卦验》产生之时代，多数学者以为其出于西汉哀、平年间。今考其内容，其实早于《易纬·乾凿度》及《易纬·稽览图》二书。《史记·太史公自序》曾引“《易》曰：‘失之毫厘，差以千里’”之说，《大戴礼·礼察》亦引“《易》曰：‘君子慎始，差若毫厘，谬以千里’”一语，其旨如一脉，全系引自《易纬·通卦验》一书，当是其论八卦之气验应之文，后世

《易》家推阐论说，转相发明，故用之于六十四卦，由是而有《易纬·稽览图》之卦气说。此外，在《通卦验》中所论中医学“五运六气”理论及中医气象医学，也与“战国晚期出现”的《黄帝内经》相去未远，如书中论中医之六经，即太阳、阳明、少阳等三阳，与太阴、少阴、厥阴等三阴之说，与《素问》之“阴阳之量各有多少，故曰三阴三阳也”之说和。其书中论八卦之邪气，亦与《黄帝内经》论“邪气之所凑，其气必虚”之说同。因此，大体上可确定《易纬·通卦验》之成书，一定在西汉宣帝之前。

总之，以上三篇，即《易纬·乾凿度》、《易纬·稽览图》、《易纬·通卦验》，是《易纬》八种中的主体部分。就其内容的而论，《易纬·乾凿度》上卷大体以《易传·系辞传》为宗，阐述《易》理之学；而下卷与《易纬·稽览图》一体，主要阐述卦气之说及卦轨理论，并对卦轨理数作了特别集中的论述，企图对社会历史的发展找出一个一般的规律来；《易纬·通卦验》则讲八卦之气的验应，其之所论，实是《易纬》卦气说的基础内容。而《易纬·稽览图》上卷所论象占之辞，其卦序又纯依于《易传·序卦传》，直是属于汉初人所认定并加以阐扬的《易传》一脉。因此，以上三篇，都应看作是最为近古之作，是孟喜、京房之学所自出。

（三）其他各篇的产生时代

在其他诸篇《易纬》作品中，有《易纬·辨终备》，其意在“占验灾祥，通过天人感应之理，辨其吉凶，而作充分准备，故曰《辨终备》，纬中说：‘小辨终备无遗。’言无遗患之义”^①。核其文体，俱用韵文写作，讲乾坤并建，开合一律，纯为发挥《易传·系辞传》等《易传》之旨，中称诸占验事，亦与《易纬·通卦验》论八卦之说无异，或文体格式意义等均为焦延寿《易林》所自出。焦氏称“独得隐士之说”，或即此类《易纬》之文，而焦氏即根据其文其义，著有《易林》一书。但是，《易纬·辨终备》因其书“今《永乐大典》所载，仅寥寥数十言，已非完本，且其文颇近《是类谋》”（《四库全



^①任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉》，人民出版社1985年版，第436页。



书总目·易纬辨终备》按语)。因此,难以考稽其全貌。而且,因《辨终备》亡失已久,宋以后人补辑,仅存残篇断简,致使后世把《辨终备》与《中备》误为一书。今根据已有《辨终备》文义,可定在焦延寿之前,其实也可看着是与上述三篇的同时之作。且文中有“自伏羲以来至汉永和元年”之语,知此书在汉代已有人研究,并推知了伏羲以来年岁,更可证其与《稽览图》为大体同时之作的可能性。其书《隋书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《旧唐书·艺文志》、《日本国见在书目》、《崇文总目》等书目中的《易纬》八卷、九卷或十卷等,似都应包含此书。《后汉书·樊英传》李贤注《易纬》的六篇之中,此篇在其末。晁公武《郡斋读书志》著录此书一卷,马端临《文献通考·经籍考》、《永乐大典》等并录一卷。就其版本而论,武英殿聚珍版丛书、《古经解汇函》、赵在翰《七纬》、《郑学汇函》、《畿辅丛书》等中并有此书。但因其条目有限,终难完全理会,只粗考其文,定其于《易纬·稽览图》等上三篇为大体同时之作,并以其为研究《易纬》的必要材料。

《易纬·是类谋》“一作《筮类谋》,卜筮其可行之类,预为筹谋,故曰《筮类谋》”^①。明孙珏《古微书》有《易纬·是类谋》,武英殿聚珍版丛书、《古经解汇函》、赵在翰《七纬》等书中并有此书。吴省兰《艺海珠尘》、黄奭《逸书考》、《郑学汇函》、安居香山与中村璋八辑《重修纬书集成》等中也有此书。张海鹏《墨海金壶》本作《筮类谋》。单就其书目而论,《隋书·经籍志》、新旧《唐书·艺文志》、《崇文总目》、《日本国见在书目》等中著录有《易纬》八卷、九卷或十卷,其中应有此书。《后汉书·樊英传》李贤注《易纬》六种之中,此书居于第五目。李淑《邯郸书目》著此书一卷,晁公武《郡斋读书志》及《永乐大典》中并录有此书一卷之目。

《易纬·是类谋》之书大体依于《易纬·乾凿度》,特别是其中所言之祚祥推验、姓辅名号等,与《易纬·乾凿度》所引《易历》之义旨相互发明。俞正燮在《癸巳类稿·书易纬是类谋后》中提出了值得注意的两点,即:

其一,《易纬·是类谋》与《易纬·乾凿度》相同。其中包括与《易纬·乾凿度》所引《易历》之旨互相发明。特别是“必提起,天下扶”一语,其义



①任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉》,人民出版社1985年版,第436页。

即在《易纬·乾凿度》之中。从这个意义上看，《易纬·是类谋》与《易纬·乾凿度》二书，实应合以观之。

其次，京房之言灾异，与《易纬·是类谋》相同，特别明显的就是“天有三门，房星其准也”一语，与此书“昂街门”之说合。

若综合以上二端，再结合前引东汉《小黄门譙敏碑》之说，应可以定《易纬·是类谋》基本上与《易纬·稽览图》、《易纬·乾凿度》及《易纬·通卦验》等三篇为同时之作，是焦延寿及京房之学所自出，至少在其主要点上如此。

《易纬·坤灵图》，“坤为地，指地之灵妙，有图配合，故曰《坤灵图》”^①。其书之目在《隋书·经籍志》、《旧唐书·艺文志》、《新唐书·艺文志》、《日本国见在书目》、《崇文总目》等所著录的《易纬》八卷、九卷或十卷中当存。在《后汉书·樊英传》李贤注《易纬》六种之目中，此书居第三位；李淑《邯郸书目》、晁公武《郡斋读书志》、马端临《文献通考》、《永乐大典》等并著录此书之目，为一卷本。就其版本而论，明孙珏《古微书》、武英殿聚珍版丛书、《古经解汇函》、赵在翰《七纬》、陶宗仪《说郛》、黄奭《逸书考》、《郑学汇函》、《畿辅丛书》、张海鹏《墨海金壶》、乔松年《纬据》、安居香山与中村璋八辑《重修纬书集成》等中并有此书。孙诒让《札迻》中还有此书校本，知此书的版本亦为不少。唯诸家所辑，虽其基本点略同，但却互有详略，不可一概而论。

《易纬·坤灵图》，其书为配《易纬·乾凿度》而作，大旨在发“孕灵坤地”之义，文中论及乾卦、无妄卦及大畜等卦，与《易纬·通卦验》、《易纬·稽览图》及《易纬·乾凿度》之旨不殊。其中有神化圣人的倾向，亦与上三书无异。“德配天地，不私公位，称之曰帝”云云，亦当为《易纬·乾凿度》“君人五号”之旨。因此，其说实与上三书一脉相承，要在其后，实也相去未远。

后世论《易纬》，多以以上六种为《易纬》本文，如张惠言《易纬略义序》曰：“窃尝以为《乾坤凿度》，伪书也，不足论。《乾元序制记》，宋人抄撮者为之；《坤灵图》、《是类谋》、《辩终备》，亡佚既多，不可指说；其近



①任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉》，人民出版社1985年版，第436页。

完成者，《稽览图》、《乾凿度》、《通卦验》。”因此，《易纬》八种的大概情形如此。

关于《乾坤凿度》与《乾元序制记》的真伪问题，我们可以不去管它。因为此两种书长期为学者所怀疑，例如清代郑珍所撰《郑学书目》便认为两书都是宋代依托的“伪书”^①。今人李学勤对此二书则另有区别，认为“《乾坤凿度》托称‘庖牺氏先文，公孙轩辕氏演古籀文，苍颉修为上下二篇’，荒诞谬妄，内涵和风格都有别于汉世纬书，无疑是后人伪造。至于《乾元序制记》，思想文句与诸种《易纬》符合无间，指为‘伪书’，未免过当”^②。徐兴无则认为“《乾坤凿度》当出自道教徒之手”^③。邓瑞全等编《中国伪书综考》则认为，“经过宋时两位目录学家的考订，已基本上确定《乾坤凿度》是一部伪作”^④。但笔者认为，即使是伪书，也是其特定时代的产物。因此，不必去为二书是否为伪书而伤神。根据笔者所见，上书之内容，仍未脱离《易纬》正轨，仍可视作《易纬》研究的必备材料。

《乾坤凿度》分为上下二卷，上篇为《乾凿度》，谓“圣人凿开天路，显彰化源”。“圣人顺乾道浩大，以天门为名也。”而下卷为《坤凿度》，其意谓“太古变乾之后，次凿坤度，作为是书”。因此，就其意旨而论，是为论天门地门之旨而发。其书有明范钦本（天一阁刊范氏奇书本）、武英殿聚珍版丛书本、赵在翰《七纬》本、《古经解汇函》本、黄奭《逸书考》本、安居香山与中村璋八辑《重修纬书集成》本等。就书目而论，陈振孙《直斋书录解题》有二卷，《遂初堂书目》中单有《坤凿度》，《文献通考·经籍考》有《坤凿度》二卷，《永乐大典》有此书。晁公武《郡斋读书志》曰：“《易坤凿度》二卷，题曰庖牺氏先文，轩辕氏演古籀文，苍颉修。按隋、唐《志》及《崇文总目》皆无之，至元祐《田氏书目》始载焉。当是国朝人依托为之。”即以此书系宋朝人依托造作之物。《四库全书总目提要》说：《乾坤凿度》“二



①陈槃《古谶纬研讨及其书录解题》，《中华丛书》1991年版，第530页。

②李学勤《论〈易纬·乾元序制记〉》，见当代学者自选文库《李学勤卷》，安徽教育出版社1999年版。

③徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第145页。

④邓端全等编《中国伪书综考》，黄山书社，1998年版，第48页。

卷，隋、唐《志》，《崇文总目》皆未著录，至宋元祐始出。绍兴续书目有苍颉注《凿度》二卷，后以郑氏所注《乾凿度》有别本单行，故亦称此本为《坤凿度》，程龙谓隋焚讖纬，无复别出。今行于世，唯《乾坤二凿度》是也”。本书分为上下二卷，上卷论四门、四正、取象、取物、以至卦爻蓍策之数，下篇谓坤有十性而推及荡配、凌配、又杂引诸书，词多有不可晓者，盖汉世去古未远而有所祖述，实亦有发于《易》教，可以看着是与上述六种《易纬》一类之书，其内容与上述六种大旨无殊，可以相互发明，直是出于一脉，故不必以伪书目之。

欽定四庫全書				易學象數鉤深			
六日七分圖	坎初六冬至 十一月	復 六四五刻結 六五虛角解 上六水泉動	中孚公六日七分	六三大寒 十二月中	六四雞乳 六五征鳥屬疾 上六水澤腹堅	臨 初九雁北鄉 九二鶴始巢 六三雉鳴	晉卿九十一日二十五分
九二小寒 十二月節	九二鶴始巢	屯侯十八日二十一分	蒙大夫二十四日二十八分	六四雞乳	六五征鳥屬疾	六三雉鳴	隨大夫八十五日十八分
六四大寒 十二月中	六四雞乳	升公三十六日四十二分	臨辟四十二日四十九分	六五征鳥屬疾	上六水澤腹堅	六三雉鳴	晉卿九十一日二十五分
六四立春 正月節	泰初九東風解凍	小過侯四十八日五十六分	蒙大夫五十四日六十二分	九二蟄蟲始振	九三魚上冰	六四鴈祭魚 六五鴻雁來 上六草木萌動	泰辟七十三日四分
九五雨水 正月	九三魚上冰	益卿六十日七十分	漸公六十六日七十七分	六四鴈祭魚	六五鴻雁來	上六草木萌動	需侯壬九日一十一分
上六驚蟄 二月節	大壯初九桃始華	需侯壬九日一十一分	隨大夫八十五日十八分	九二倉庚鳴	九三鷹化為鳩	九三鷹化為鳩	晉卿九十一日二十五分

图031 《易纬》卦值六日七分图（部分）

关于《易纬·乾元序制记》，晁公武《郡斋读书志》始出一卷之目，并谓出于李淑。马端临《文献通考·经籍考》亦出一卷之目，《永乐大典》同。其书所存版本有赵在翰所辑《易纬》八种本、武英殿聚珍版丛书本、《古经解汇函》本、黄奭《逸书考》本、《郑学汇函》本、《畿辅丛书》本、孙诒让《札迻》校本等。其书的主要内容是论乾卦何以为始，兼及其余，学者多以其



为后人辑诸种《易纬》之内容而成，故《四库全书总目提要》论之曰：“《乾元序制记》，《后汉书》注七纬名并无其目，马氏《经籍考》始见一卷，陈振孙疑为后世术士附益之书。今考此篇首言‘文王比隆兴始霸’云云，孔颖达《诗疏》引之作《是类谋》，又引《坤灵图》‘法地之瑞’云云，今《坤灵图》亦无此文而与此篇文义相合。又《隋书·王劭传》引《坤灵图》‘泰姓商名宫’之文，今亦在此篇，其所言风雨寒温消息之术，乃与《稽览图》相近，疑古本纬无而后人于各纬中分析以成此书者。”上述论说有两点值得注意。

第一，《乾元序制记》之成书，绝非汉时之事。因此，至宋代始出其目。

第二，《乾元序制记》之文、之义，属于其它诸种《易纬》之文与义。仅提到的即有《是类谋》、《坤灵图》、《稽览图》等。

因此，清末孙诒让《札迻》说：“此纬晚出，唐以前未有著录者。以古书援引之文推校之，前半当为《是类谋》，后半当为《坤灵图》。盖宋人得两纬残本合编之，妄题《乾元序制记》之名也。”^①

但是，前人否认《乾元序制记》的两条理由都以难成立。一是《后汉书·樊英传》李贤注所述“七纬”中《易纬》无《乾元序制记》之名；二是“纬书大多以三字为题，此书题有五字”。对于此二者，若仔细查对文献，则不得不作相反的结论，如“按纬书固然多取三字题，两字、四字以至六字的也不乏其例”。又《玉海》：“今三馆所藏，《乾凿度》、《通卦验》皆别出一书，而《易纬》止有郑氏注七卷：《稽览图》第一，《辨终备》第四，《是类谋》第五，《乾元序制记》第六，《坤灵图》第七，二卷、三卷无标目。”故“《易纬》郑玄注有不同传本，一种有《乾元序制记》，一种没有。《郡斋读书志》所载《易纬》郑注，也有《乾元序制记》在内。《乾元序制记》既有郑注，应与其他《易纬》平等待遇”^②。据此，仍可认定《乾元序制记》为汉代《易纬》之必备材料，并定在孟喜、京房《易》学之前，为孟、京《易》学所自出。



^①参见安居香山、中村璋八《纬书集成》解说，河北人民出版社1994年版，第21页。

^②李学勤《论〈易纬·乾元序制记〉》，见当代学者自选文库《李学勤卷》，安徽教育出版社1999年版。

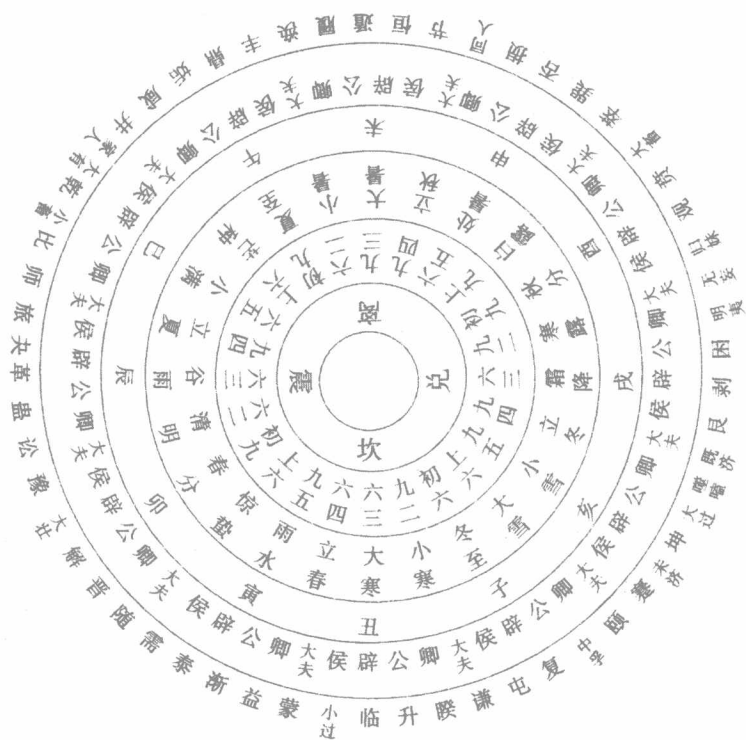


图032 《易纬》卦值六日七八图

综上所述,《易纬》的主体部分都形成于汉宣、武时代,而且其中的主要精神都保存了下来,较为完整的是《稽览图》、《乾凿度》、《通验卦》三篇。《稽览图》论六日七分,《通卦验》论八卦咎气之应,《乾凿度》论乾坤消息,始于一、变而七、进而九、一阴一阳、相并而合于十五、统于一元,正于六位,通天义,理人论而明王道等,盖《易》之大义传承于此,是自汉以降言《易》者莫能外之之学。据此,笔者认为,关于《易纬》产生的时代,不宜一概而论。否则,对《易纬》各篇不加区别,则每位学者都可从各篇中找到有利于自己的理由。20世纪90年代以来研究的主要观点虽各有区别,但从“一概而论”这一点上看则有共性。若一概而论,则似乎形成了《易纬》起源于哀、平之际或汉末的共识。

钟肇鹏:“编成《易纬》……这样的书籍,则不能早于王莽时代。”“纬书为西汉末的产物,纬以配经,故纬书中的经说都采今文经说,如《易纬》

推演孟、京易说。”钟氏还列举八个证据说明《易纬》与孟、京易学的关系，推断“以上八条足以证明《易纬》为孟、京易学一派无容质疑”^①。

郑万耕：“《易纬》即对《周易》经传文所作的解释，是汉易的一个重要派别。此派发展了孟、京易学，吸收西汉元气说，阴阳五行说以及今文经学的神学目的论解说《周易》，将卦气说和象数之学进一步理论化和神学化了。其代表性的著作有《乾凿度》、《稽览图》、《是类谋》等。”^②

刘玉平：“孟、京象数易学在汉代得到充分发展，最终在《易纬》中得以系统整合与总结。”“就内容而言，该书既有对易学基本知识的界说，又有对卦爻辞的注解，但更多的是对孟、京之学的阐发；就思维模式而言，该书基本上沿袭西汉以来学者尤其孟、京的习惯和方法，把自然知识与易学的占筮和原理结合起来。”^③

林中军：“《纬书》就是在汉代统治者急需更张改制、齐学盛行、今文经被立于学官的情况下而逐渐成书的。”“以诠释《周易》为宗旨，成书于象数易学风靡之时的《易纬》神化了《周易》，内涵了以占验为目的的象数易学思想。如《稽览图》、《通卦验》继承和整合了孟、京易学，专讲卦气说。”^④

上述可见，关于《易纬》形成的时代似已形成共识。这一共识包括两个基本方面：一是形成于哀、平之际或汉末，二是是孟、京象数易学的发展。但是，若单独对各篇进行考察，则结果就可能有所区别，如前述李学勤对《易纬·乾凿度》及《易纬·乾元序制记》的考察即足可推翻传统结论。所以，笔者认为，对《易纬》产生的时代，应对各篇进行具体考察。笔者上述的考察虽不一定得到了正确的结论，但却可以说是一种具体试验。按照著名作家沈从文的说法，这也是一种不愿在章法内获得成功，而愿在章法以外尝试失败的探索精神。

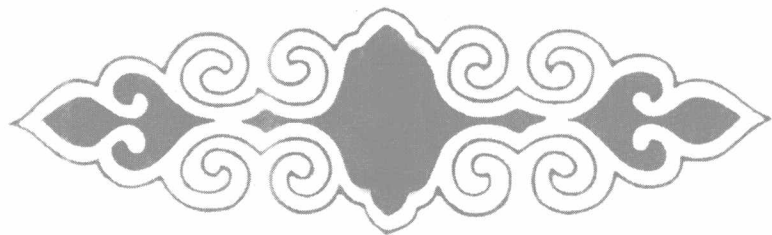


①钟肇鹏《纬论略》，辽宁教育出版社1992年版，第26页、第116页、第130—134页。

②朱伯昆主编《周易知识通论》，齐鲁书社1993年版，第275页。

③刘玉平《易学思维与人生价值论》，齐鲁书社2006年版，第37—38页。

④林中军《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第7、10页。



《易纬》的象数思维模式

第二章

《易纬》的象数思维模式



由于《易经》的文本源于上古占筮，它体现着《周易》思想体系发展过程中的早期阶段。其思维类型，可以从不同的层面加以研究，朱伯崑即认为“有形式逻辑思维，如演绎思维，类推思维，形式化思维；有辩证思维，如整体思维、变易思维，阴阳互补思维、和谐与均衡思维；有直观思维，如模拟思维、功能思维；有形象思维，如意象合一，象数合一等”^①。取象运数的象数思维模式则是《易经》思想的一个显著特征和主要构成。^②《易纬》在《易传》等先辈思想的基础上，比较全面而系统地论述了以“象、数”为中心，以明“道”、释“理”为目的的较为典型的象数思维模式。

一、《易》学象数思维模式概观

在《易》学研究史上，义理派与象数派曾被认为是《易》学的两极，或黜象数而言义理，或言象数而黜义理。事实上，从《易》学发展的实际看，二者应是在特定思想共识之下的阐述重点的分野，故近年的研究则重点放在了二者的贯通上面。笔者曾在硕士论文中统而言之，从象、数、道三者内在关联的角度加以阐明，力图阐明象数思维模式以其最基本要素“象”与“数”



①朱伯崑《易学哲学史》上，昆仑出版社2005年版，第3页。

②倪南《论〈周易〉的象数图示结构》，《南京师范大学学报》2001年第4期。



来实现“因象明理”及“以数统类”的根本目的，本书仍然坚持这一分析思路。

（一）《周易》思维模式的话语系统

通观《周易》的结构，知其存在着四套话语系统，每套话语系统都可以作为解读《周易》的工具。正是这四套话语系统，为象数派、义理派选择各自的阐述重点提供了理论基础及运思工具。

“象”的系统：包括卦象与爻象，卦象即指卦的图象，且分为经卦与重卦（或称别卦）两类卦象。经卦卦象如乾：王、大君、神、圣人、人、君子、善人、武人、行人、宠人、高宗、物、敬、威、严、道、天道、德、贤德、盛德、旧德、性、信、善、仁、良、忿、生、庆、祥、嘉、福、禄、积善……；坤：妣、臣、民、众臣、万民、姓、刑人、小人、邑人、鬼、理、度等等。重卦卦象则以经卦为基础进行推衍，如《乾》卦卦象：乾上乾下。乾为日为刚为健。两乾相重，是日复一日，刚健不已，故《易传·象》曰：“天行健，君子以自强不息。”《泰》的卦象：乾下坤上。乾为天而坤为地，是天之乾阳之气下降，地之坤阴之气上升，乃两相交感，万物通泰，生生不息，故《易传·象》曰：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以佑佑民。”爻象由阳爻“——”和阴爻“— —”两种爻象，按每卦六画排列组合而成，共六十四种重卦卦象，而每卦中六画的排列从下到上，用初、二、三、四、五、上表示位序，阳爻称九，阴爻称六，共三百八十四爻。

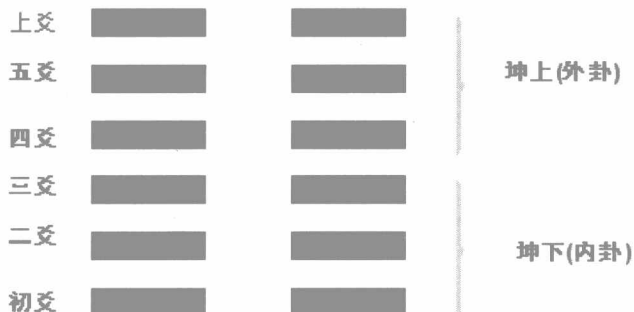


图033 《周易》的话语系统（象）

“数”的系统：这一系统以“数”立论，从总体上看，《易》数具有多样性，如天地之数、大衍之数、爻数、卦数、河洛数等，天地之数即“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”。大衍之数即“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，卦一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后卦”。乾坤之策数即“乾之策二百一十有六，坤之策一百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故，四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”。等等。

“辞”的系统：解说卦象的辞句称为卦辞，系于卦象之下；解说爻象的辞句称为爻辞。“辞者，所以明象数之难明者也。”有学者曾据此认为，“伏羲画而无辞，文王系《彖》，周公系《爻》，孔子作《十翼》，皆递相发挥，以尽其义，故曰：圣人之情见乎辞”^①。在解释过程中，本身也运用“象数”，如：以自然现象的变化比拟人事的变化之辞有“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉”（《周易·大过·九五》）；“鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。”（《周易·渐·九五》）以社会生活明示人事的得失之辞如“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利”（《周易·屯·六四》）。“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”（《周易·剥·上九》）“迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君，凶，至于十年，不克征。”（《周易·复·上六》）以单纯的占断之辞判断吉凶的有“元亨，利贞”（《周易·乾》）；“元亨，利牝马之贞”（《周易·坤》）等。

“序”的系统。这是宏观话语系统，如今本《序卦传》言：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者，唯万物，故受之以《屯》；《屯》者盈也，《屯》者物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》；《蒙》者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以《需》；《需》者饮食之道也。饮食必有讼，故受之以《讼》。讼必有众起，故受之以《师》；《师》者众也。……”从目前所见的诸《易》传看，显然具有不同的卦序系统，而每一种卦序系统都是作者



①胡渭《易图明辨》，巴蜀书社1991年版，第227页。

各自的宇宙论，如帛书《易》的卦序即与今本《易》的卦序不同而与京氏易卦序颇为相似。

这四套不同的话语系统形成了《周易》的两种不同思维模式，即义理模式和象数模式。对此，《四库全书总目·易类》有一个概略的描述：

故《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸卜，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥；再变而为陈、邵，务穷造化。《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄；一变而胡瑗、程子，始阐明儒理；再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故易说愈繁。

这一概括是符合易学发展实际的。汉易的象数，京房、焦延寿的机祥，陈抟、邵雍的图书，均属象数派。王弼的“说以老庄”，胡瑗、程颐的“阐明儒理”，李光、杨万里的“参证史事”，均属义理派。就两千多年的《易》学发展而言，两派是彼此促进，相得益彰的，都在不同程度上丰富了易学的宝库。

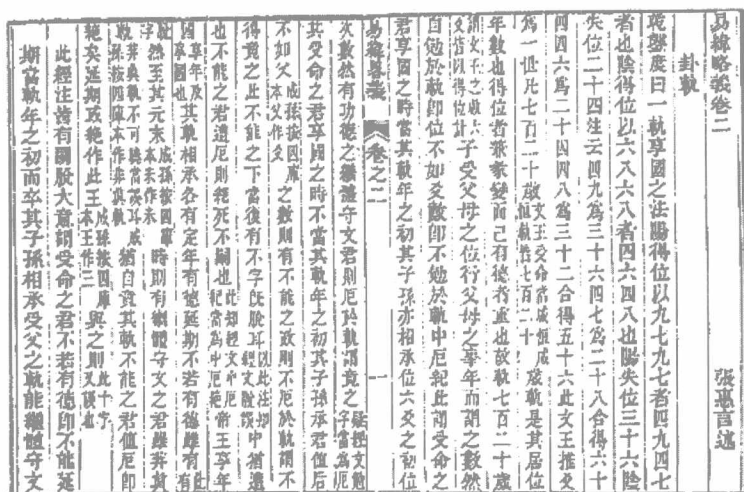


图034 《易纬略义》书影

但是，在历史上，曾有不少学者把二者对立起来，如李鼎祚在《周易集解·序》中说：

自卜商入室，亲授微言；传注百家，绵历千古，虽竟有穿凿，犹未测渊深。唯王（弼）、郑（玄）相沿，颇行于代。郑则多参天象，王乃全释人事。且《易》之为道，岂偏滞于天人者哉！致使后学之徒，纷然淆乱，各修局见，莫辨源流。天象远而难寻，人事近而易习。则折杨黄华，嗑然而笑。物以类聚，其在兹乎！

今人也有持此论者，认为象数派的易学过分强调自然之理而忽视人文之理，蔽于天而不知人，长于天学而短于人学；义理派的易学过分强调人文之理而忽视自然之理，蔽于人而不知天，长于人学而短于天学。^①

近年的研究已基本形成了一个共识，即在《易》的框架下，在把持《易》学的核心精神下，象数派和义理派都对《易》理有所阐明，如余敦康以惠栋揭示的“中和”思想为主导，肯定两派《易》学的成就^②，认为“在各派易学中，象数模式与义理内涵作为形式与内容是统一而不可分地紧密结合在一起的，讲义理，不能脱离象数形式，讲象数，目的在于阐发义理内容，这是易学区别于其他各种哲学的基本特征”^③，并强调阐发儒家共同文化价值理想的问题。张其成以人文关怀为尺度肯定象数派的《易》学精神，认为“汉代象数学家历来被认为是只参天象不释人事，本文以孟京学派和《易纬》为例，通过对其象数学的深层分析，认为孟京讲卦气、讲气象的目的正是为了察人事、定人伦以明王道；《易纬》更显示了教化人民的道德意识和治国安邦的政治理念。前者以经学形式、后者以神学形式表达了各自强烈的人文情怀”^④。凡此诸说，都显示出对象数思维模式的认肯。



①余敦康《象数易学发展史序》，齐鲁书社1998年版。

②余敦康《汉宋易学解读》，华夏出版社2006年版，第5页。

③余敦康《京房易学的象数模式与义理内涵》，《周易研究》1992年第2期。

④张其成《汉代象数派儒家的人文情怀》，《周易研究》2000年第1期。



(二) 象数思维模式的基本特征

《易》学上直接言象数的很多，但直接揭示“象数”思维本质的并不多。业师唐明邦对此用力深厚，并阐明了象数思维作为一种特殊思维方式的内在本质。在思维过程中，离不开卦象和爻象，八卦即八种象。所谓“卦者，挂也”，挂上一种直观的象以引起人们的联想与想象，目的是便于论理。象数思维模式可分两大类：一类是“取象”比类，即因象以明理，着眼点在“象”，可称为象学；二类是“运数”比类，属“极数通变”，着眼点在“数”，可称为数学。“取象”比类属“立象尽意”的思维途径，此“象”有双重意义，一是指卦象即八卦和六十四卦符号，二是指物象即八卦所象征的事物如天、地、雷、风、山、泽、水、火。“运数比类”属“极数通变”的思维途径，包括运用历法即运数以表示四季变化的节律，乐律即运数以规范律吕损益的程序，医学即运数以比类藏象之特征等。唐师认为，象数思维方法是古人用以锻炼理性思维能力行之有效的办法，它同西方形式逻辑思维方法不同，不只是提供一种思维形式，同时还诱导思维内容，是思维内容与思维形式巧妙结合的一种奇特方式。这一象数思维方法，是中华民族理性思维的产物，是古代先哲智慧的结晶，但在理性思维中包含着不少非理性的因素，存在着机械论、循环论、直观主义、超逻辑思维等方面的局限性，不利于人们进行精密的逻辑思维，这是无庸讳言的。可是，它注重从整体上、宏观上把握事物运动变化的内在矛盾，注重事物发展的节律和周期，追求事物之间稳定的和谐统一，这是象数思维方法的巨大优点。^①后人言象数思维模式，基本上沿着这一思路，如史少博在《〈周易〉象数思维中的矛盾现象》中即认为“《周易》的象数思维是从取象向逻辑思维的一种推移，是以符号和数为媒介，认识、推断或预测事物及其发展变化的思维形式，它在借助形象思维的时候总是伴随着数的变化，以象数合一的观念考察事物变化的过程和规律。象数思维包括取象思维和运数思维两种思维模式，在《周易》的象数思维中，存在着取



^①唐明邦《象数思维管窥》，《周易研究》1998年第4期。

象的有序性与无序性的矛盾，也存在着‘运数’比类的矛盾现象”^①。



图035 鼎象以器图

象数思维模式的特征是什么？张其成认为：“易学象数思维方式是中华传统思维方式的元点和代表，具有重整体和合、轻个体分析的整体性特征，重功能关系、轻形体结构的功能性特征，重感性形象、轻抽象本质的形象性特征，重循环变易、轻创新求异的变易性特征。正是这种思维方式决定了中华传统文化的面貌、特性和走向，决定了中华民族特有的价值观念、行为方式、审美意识及风俗习惯。”^②他还从象数派与义理派的不同的象数观进行了讨论。笔者认为，从本质上说，“象、数”的产生或存在都依于客观事物。“象”是事物的“象”，“数”也是事物的“数”。《左传·僖公十五年》的“物生而后有象，象生而后有滋，滋生而后有数”，《史记·律书》的“神生于无，形成于有，形然后数”等说即是。因此，“象、数”是与事物不可分离的。它们所反映的既有事物的外在表象，又有事物的内在而本质的关系。《易》学的作者也正是根据这种事物本身的关系来创造《易》学的“象、数”思维模式的。

当然，《易》学的创造也不是空穴来风，它本身有其先辈所留下的思想理论基础。它们的共同特征是：人一旦创造了这种“象、数”，便使它们脱离



①史少博《〈周易〉象数思维中的矛盾现象》，《东方论坛》2003年第3期。

②张其成《象数思维方式的特征及其影响》，《安徽教育学院学报》2000年第1期；张其成《象数范畴论》，《周易研究》1998年第4期。

于事物而获得其独立意义，如《黄帝内经·素问篇》中所言“一天、二地、三人、四时、五声、六律、七音、八风、九野”等即是；待它们脱离事物获得独立意义之后，又反过来获得支配事物的地位，决定事物的生存与发展，即如《春秋纬·考异邮》说“阳立于五，故颜博五寸”，《春秋纬·元命苞》言“火成于五，故人心长五寸”等。这样，从事物自身中认识到的这种“象、数”特征便独立于事物，支配了事物，并进而使“象、数”获得了自己的独立的具有决定事物样态的功能。其结果必然是：人们创造了事物的“象、数”，因而也就与人自身对立起来，它们规定着人的一切活动，成了人的主宰，即如《周礼·天官》谓“以五声、五气、五色视其生死，两之以九窍之变，参之以九脏之动”。因此，不仅自然事物与“象、数”是对立的，而且人也和“象、数”是对立的。总的来说，人也好，事物也好，一旦离开了所谓的“象、数”就都不能生存。所以，“象”与“数”都被神化。《易纬》的“象、数”思维模式，就是在这种“象、数”工具的作用下展开的，并且在论述过程中显示出辩证思维因素。

（三）《易》学象数思维模式的核心精神

有学者认为，“汉易卦气中讲的气、候依赖于历法的节气划分，对历法的进步并无价值可言；《易》的义理并非由象数派生而来，而是古人对天道和人道认识的成果，卦爻系统只是储存这种认识成果的符号；古代学术史上汉易衰亡的事实已经对象数易学与义理易学的地位与价值问题做出了回答”^①。其实，这一认识割裂了象数派与义理派的关系。

关于二者的关系，清代学者惠栋在《易汉学》中曾以“时中”思想进行总论：

易道深矣，一言以蔽之曰“时中”。孔子作《象传》，言时者二十四卦，言中者三十五卦。《象传》言时者六卦，言中者三十八卦。其言时也，有所谓时者，待时者，时行者，时成者，时变者，



①梁韦弦《“卦气”与“历数”，象数与义理》，《松辽学刊》2001第5期。

时用者，时义、时发、时舍、时极者。其言中也，有所谓中者，中正者，正中者，大中者，中道者，中行者，行中者，刚中、柔中者。而蒙之《象》则又合时中而命之。……愚谓孔子晚而好《易》，读之韦编三绝而为之传，盖深有味于六十四卦、三百八十四爻时中之义，故于《彖传》、《象传》言之重，词之复。子思作《中庸》，述孔子之意而曰：“君子而时中”。孟子亦曰：“孔子圣之时”。夫执中之训，肇于中天，时中之义，明于孔子，乃尧舜以来相传之心法也。其在《丰·彖》曰：“天地盈虚，与时消息”。在《剥·彖》曰：“君子尚消息盈虚，天行也”。《文言》曰：“知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎”，皆时中之义也。知时中之义，其于《易》也，思过半矣。

在《易例》中，惠栋还以“中和”等为题讨论这一核心思想，并兼及六艺：“曰中和，曰《诗》尚中和，曰礼乐尚中和，曰君道尚中和，曰建国尚中和，曰《春秋》尚中和，分为六类，已极繁复，而其后又出中和一类，君道中和一类，卷末更出中和之本一类，此亦必欲作易尚中和一例，而散见于九处者也。”“这种情况表明，在惠栋的心目中，中和思想不仅是易学的核心或精髓，也是儒道两家思想的共同的核心或精髓，其所以特别拈出，作为易之一例，是因为中和思想乃是易学的象数形式所内含的哲学义理，卦爻变化所遵循的根本原则，如果不能准确地把握这个思想，则无从见出圣人作《易》之大纲。”^①由此可见，我们应对象数思维模式有一正确态度。当然，其核心精神未必只限于“中和”，我们指出这一点，只是想说明，抓住其关键思想精神，就可以把握象数思维的本质。



①余敦康《汉宋易学解读》，华夏出版社2006年版，第5页。



二、《易纬》象论精义

《易传·系辞传》曾提出“《易》者，象也”的观点，王夫之在《周易外传》中解释其为“汇象以成《易》，举《易》而皆象，象即《易》也”^①。说明《易》之《易》“象”在《易》学中具有极其重要的地位，因而曾有谓《易》为《易象》者，如《左传·昭公二年》韩宣子使鲁，“观书于太史氏，见《易象》与鲁《春秋》”即是。到了汉代，《易纬》在研究先秦《易》学象数学的基础之上，坚持《易纬·乾坤凿度》“易起无，从无入有，有理若形，形及于变而象，象而后数”的原则，在对《易》“象”与“数”的论述中，比较全面地论述了其象数思维模式。因此，在论述《易纬》的象数思维模式时，首先应从《易纬》的“象”论入手。

（一）“观物取象”

《易》“象”从何而来？这是包括《易纬》在内的《易》学家都力求回答的问题。而且，在《易纬》以前，对这个问题的回答还直接涉及到八卦的起源问题。

关于八卦的起源问题，直接涉及的问题是二个，一是谁创制八卦，二是依据什么创制八卦。从哲学性质的归属上看，这两个问题都会导致不同的哲学解读。《易传·系辞传》中凡有两种说法。其一是伏羲观象作八卦说，谓“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。至汉而后，司马迁在《史记·日者列传》中肯定“伏羲作八卦”，至于其它的纬书，则更是肯定伏羲作八卦，如《春秋纬·演孔图》中说“伏羲大目，是谓



①王夫之《周易外传》，中华书局1977年版，第213页。

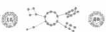
舒光，作象八卦，以应天枢”等即是。其二是圣人则《河图》、《洛书》说，肯定“河出图、洛出书、圣人则之”，并肯定“《易》有四象，所以示也”，即以为八卦之产生，在于《河图》、《洛书》。在以上二说中，《易纬》的主要倾向是肯定伏羲作八卦说。而伏羲作八卦说的总的精神实质则是“观物取象”。在《易纬·乾凿度》等篇看来，早在上古之时，由于人民没有礼义之分，事物没有度量之界，没有衣食器用之利，因此出现了一个伟大人物伏羲：“伏羲乃仰观象于天，俯观法于地，中观万物之宜，始作八卦。”很明显，这里体现的是四个字，即“观物取象”。当然，“观物取象”之最重要的是“观象于天”，因为“说天者莫辩乎《易》”（扬雄《法言·寡见》）。其次有“地”及“万物”。其法象作卦的目的，如《易纬·乾凿度》所言，也无外乎是为了辨分民众，品别庶物，进一步“通神明之德”，“类万物之情”。由此理解“王道”，踏上“升平”之路，进入“太平”社会。因此，“观物取象”实际上是《易纬》象数学的全部理论基石。

从认识论的角度看，“观物取象”具有两层互相联系的含义，一是“观物”，一是“取象”，二者共同地说明《易》“象”的客观基础。

就《易》“象”的终极意义而论，《易》“象”来于客观对象，即来源于万事万物。上述《易传·系辞传》中谓“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。又谓：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”对于这些思想，《易纬》都直接加以发扬，同样肯定《易》“象”是伏羲氏根据自然现象、社会现象的观察而创造出来的。并且，《易》“象”作为圣人的创造物，并不是圣人主观自生的，而是对于宇宙万物的再现。这种再现或反映，不仅仅表现在对外界事物外表的模拟上，而且更重要的是表现在反映万



图036 《易纬坤灵图》书影



物的内在特性上，表现出宇宙的深微之道，是“圣人之所以极深而研几也”。所以，无论是什么形式的《易》“象”，都是宇宙间万事万物的反映，都是客观对象的再现。

单就“观物取象”看，即排除它作为对《易》“象”来源的论述看，这一认定具有重要的认识论意义，反映的是认识发展的两个阶段，即“观物”阶段和“取象”阶段。“观物”即对外界事物的直接观察、感受，略同于通常所说的感性认识阶段。若从总的方面加以区别，仰观、俯观、中观，即上、中、下三路观察，都属于这一阶段的工作。在这种观察之中，形成天、地及万物的基本印象。然后再在这些基本的印象中来“取象”。这个过程，被《易传·系辞传》分析为“近取诸身，远取诸物”，这是在“观”的基础上进行的分析、概括和提炼，从而形成人们所必需的重要物象。当然，就以《易传·系辞传》及《易纬》的总的要求看，需要从多方面进行观察，即不仅要仰观、俯观、中观，而且要远观、近观，只有这样，才能实现“以通神明之德，以类万物之情”的目的。因此，“观物取象”既是一个认识过程，又是一个创造及整理过程，它包含了认识发展的两个不同阶段。“观物”是观察事物，属于认识的感性阶段；“取象”是搜集、整理、提炼观察的结果，属于认识的理性阶段。如果没有这样一个阶段，在万物万形的情况下，是难以形成卦象的。而这个“取象”的过程，也就是《易纬》所说的“索象画卦”的过程。

（二）“索象画卦”

通过观察事物得来的物象，实质上是“万象弗分”的，故《易纬·乾坤凿度》说：“昔者庖牺圣人见万象弗分，卦象位鲜，益之以三倍得，内有形而外有物，内为体，外为事，八八推荡，运造纵横，求索觅源，寻颐究性而然后成。”也就是说，必须在这些物象中进行筛选、抽象、提炼，否则就会不得要领，达不到应有目标。这样的过程，就是《易纬·乾坤凿度》所说的“索象画卦”的过程。

根据现今的《易》卦，《易纬·乾坤凿度》分析了《易》卦形成的几个主要原则，其中包括“配身，取象，裁形，取物，法天地宜，分上下属”等形

式，具体地分析了“索象画卦”的各主要内容。

“配身”就是《易传·系辞传》所说的“近取诸身”，是说明在众多的事物之“象”中，应当以人自身为第一取象准则，对之进行提炼、画出卦形。如乾卦为头、为首，坤卦为腹、为胃，兑卦为口，离卦为目，艮卦为手，震卦为足等。以乾卦为首、为头为例，《易传·说卦传》说“乾为首”，考其原因，是因“乾为天”，故尊，由尊而为上。孔颖达说：“乾尊而在上，故为首。”因此，《乾卦》用九有言“见群龙无首”者。古人论“元”也为“首”，故戴侗《六书故》说：“元，首也，从儿，从二，儿，古人字；二，古文上。人上为首，会意。”可见，“索象画卦”的“配身”一目，实超出了单纯的感性认识阶段。

“取象”并不仅是就事物的外在形象取之，而且还包含着根据事物的作用取象，《易纬·乾坤凿度》论“取象法用”即其明证。它表明，“索象画卦”的“取象”，也应当根据事物的作用或功能来取。在《周易》的六十四卦中，属于此类者特多，其中主要的有《易纬·乾坤凿度》所言之“养身法颐，匹配法咸，造器设益，聚民以萃”，如荀子引《易》论《咸》卦说：“《易》之咸，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”（荀子《荀子·大略》）此即发《咸》卦之用，且是与他在同文中讲“善为《易》者不占”相谐的。这类的“取象”表明：人们在了解事物作用的基础之上进行分析、抽象，最后根据这种作用之“象”画了《易》卦，如《咸》卦、《颐》卦等。所以，这种根据作用来“取象”，也已超出了感性认识的范围。

“裁形”，是根据事物的形象，特别是根据事物的纹理来决定卦形，主要有《易纬·乾坤凿度》之“顺天文为贲，设人文夬，参鸟文离，象兽文革”。以《革》卦为例，许慎《说文解字》曰：“革，兽皮治去其毛革更之。”《革》卦九五爻辞言“大人虎变”，上六言“君子豹变”。《易传·象传》曰：“‘大人虎变’，其文炳也；‘君子豹变’，其文蔚也；‘小人革面’，顺以从君也。”足见《革》卦乃因兽文而得。这里已具有引伸的意义。兽文因其毛显，而治兽皮去其毛，则其文自去，这样便是“革”了。所以，《革》卦之成，不因兽文本身，而因治兽文，《乾坤凿度》谓“裁形变文”，实已有去粗取精

的意义。因此，“裁形”之例，亦实有抽象之义，不属于纯粹的感性认识范围。

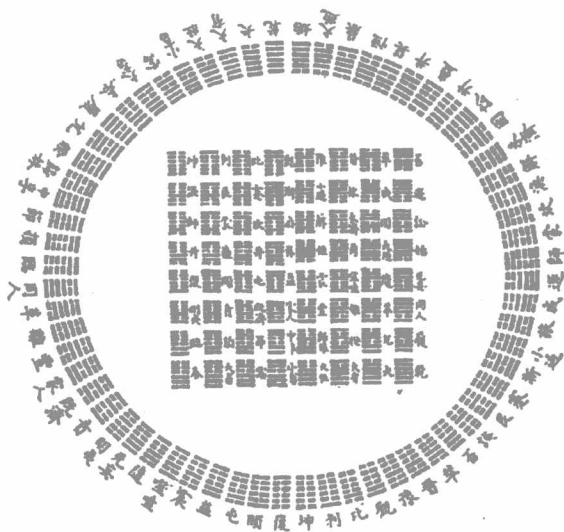


图037 邵雍的《先天图》

所谓“取物”即取类。《易传·系辞传》说：“爻有等，故曰物。”《易纬·乾坤凿度》所列的“亲疏噬嗑，御难设豫，服牛马随，物败以剥”等等，都是指的这一类取象。如《豫》卦，全卦的中心就是说明防御、准备的好处。因此，此类“取物”，实已有了概括性。

“法天地宜”指的是圣人远取或仰观天象以法其形画卦，近取地道之宜如草木动植器用之类以画卦，诸如《易纬·乾坤凿度》所言之“鼎象以器，苑阁法观，天市噬嗑，文昌六局夬，羽林法师，法渐地利，室法家人，法定主屯”，其中最为明显的是“鼎象以器”。据毛奇龄《仲氏易》说：“鼎有足、有腹、有耳、有铉。而卦文俱象之。下画偶为足；二、三、四画奇，皆中实似腹；五画偶，似耳；上画奇，似铉。”这样，《鼎》卦之得，就十足是一个有铉、有足、有腹、有耳的鼎了。《易传·彖传》说“鼎，鼎象也，以木巽火，烹饪也”；《易传·系辞传》说“象其物宜，是故谓之象”，实已指明了这一意义。就这种形式来看，可以看作是用“象形”方法取象。但是，这种

“象形”已经是在把握了事物的全体之后，因而也已纯粹的超越了感觉印象。

“分上下属”是根据以上的“象”，在画了“卦”以后，把全部卦进行分类，其结果是《易纬·乾坤凿度》之“索三女三男六十四象，以上下分之，阳三阴四，法上下分位”。也就是说，把整个六十四卦概括为阴阳二象。因此，“分上下属”实属于“索象画卦”的最高阶段，因而也是其最终结果。这一观点在《易纬·乾坤凿度》中有更为详细的说明：

阳三阴四，位之正也。故《易》卦六十四，分而为上下，象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也，为上篇始者，尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎离为终。咸恒者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇。夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也，故为下篇始者，贵之也。既济、未济为最终者，所以明戒慎而存王道。

由以上的分析可以看出，“索象画卦”是在“观物”基础之上的“取象”。就认识形式看，二者已经有了较为明显的区别。就“观物”而论，其“象”还属于感性的、具体的物象，《易传·系辞传》的“象也者，像此者也”、“象也者，像也”、“见乃谓之象”即是。这些“象”包括天象、地象、鸟兽之文等。但是，这些物象毕竟还是事物的表面现象，还没有成为人的定型的认识。为了达到这一点，还必须进行抽象、筛选，这就是要“取象”。“取象”的目的当然在于“索象画卦”，而“卦”也就是人们的定型认识，如《易纬·乾坤凿度》论“圣人索颠作天，索易以地，俯仰而象远近，而物浩，而功然，而立”。从而把“一大之物目天，一块之物目地，一气之翳名混沌”。因此，必须有一种从内在特性上模拟事物的东西以反映事物的物象，这就是“卦”。所以，就其实质论，“索象画卦”是来于“观物”而高于“观物”的一种认识形式，属于理性认识的范围。但是，它又区别于用概念、判断、推理等为主要认识手段的思维形式。从这个意义上说，它又似属于形象思维的范围。因此，笔者把它看着是由形象思维向理论思维转变或过渡的思维形式。



(三) “画卦为象”

通过“观物”得来的物象，经过“取象”的筛选，然后达到“画卦”的阶段。这种“画卦”，就是通常所说的“立象”，《易纬·乾坤凿度》中谓之“画卦为象”，如乾卦是“圣人重三而成”等，其中有“大象八”即“天乾、地坤、日离、月坎、风巽、雷震、山艮、泽兑”^①，由此而备八象。

“八象备，万汇生，万物万形。”其根据即“有形之物为象”。从后世所检拾的孟喜《易》逸象中得到的《易》之八卦逸“象”不下三百种看，它们都是根据“大象八”而衍生出来的，如“乾为天”，天清，故虞翻谓“乾为清”（李鼎祚《周易集解》引）；因“天尊地卑”，故“乾为尊”；因天高，故“卑高以陈”；因“山岳则配天”（《左传·庄公二十二年》），故“乾为山，为陵”，同人卦九三谓“升其高陵”则是。又古以天圆而地方，故又以乾为圆，引而伸之即为含，姤卦九五谓“含章可贞”则是。总之，由乾卦之大象天，引而伸之，可得乾卦之象近百个，说明“天”的确为乾卦之大象，也的确是“八象备，万汇生”。“画卦为象”的目的也就是由此引而伸之，代换世界的万事万物，使万事万物都有一个与之对等的“象”，要说明此物，也就是要说明此《易》“象”。因此，“画卦为象”也就是一个在《易》象中安置事物的过程。

如果说“观物取象”是一个搜集整理物象的综合过程，那“画卦为象”则完全是一个演绎推理的过程。前者是通过仰观象于天，俯观法于地，中观万物之宜而得出世间万事万物之“象”，通过筛选、提炼，确定出“大象八”及另外的卦形之象，如“鼎象以器”之类。所以，“观象”在前，“取象”在后，而在“取象”的基础上，再进行演“象”，达到由“八象”而定“万象”的目的。因此，这是一个推而广之的过程，甚至就是一个由一般到特殊的过程。在这个过程中，经过由此及彼的工作，完全能够实现“八象备，万



^①此“大象八”与通常所说的“八象”有别，强调的是“离为日，坎为月”，这是《易纬》特别强调的，应引起重视。

汇生”。所以，“画卦为象”，是一个以演绎、推理为特征的《易》“象”产生的重要环节，既有对事物的分类，又有对事物的推衍。

那么，何以能由“八象”而至“万象”？也就是说，何以能够由“八象”而衍伸出“万象”？这就取决于万事万物的根本共同点，即事物的内部矛盾，也就是“阴阳”。因为《易纬·乾凿度》强调“阴阳之根本，万物之祖宗”是一回事，即都指的是事物的内部矛盾。“大象八”的确定，也就是以此为根据的，故《易纬·乾坤凿度》例举如下：“三，古山字，外阳内阴，圣人以山含元气，积阳之气成石，可感天雨降石润，然山泽通元气。”“三，古坎字，水情内刚外柔，性下不上，恒附于气也。”“三，古火字，为离，内弱外刚，外威内暗，性上不下，圣人知炎光不入于地。”“三，古泽字，今之兑，兑泽万物，不有拒，上虚下实，理之泽万物，象断流曰泽。”此上所述的“虚实”、“内外”、“弱（柔）刚”、“威暗”等，都有一个共性，即属于事物的内部矛盾，也就是阴阳。由“阴阳”这一共性则可把握万事万物。这一过程在《易纬·乾坤凿度》中被表述为：“昔者庖牺圣人见万象弗分，卦象位鲜，益之以三倍得，内有形而外有物，内为体，外为事，八八推荡，运造纵横，求索觅源，寻颐究性而然后成。”这就是说：庖牺圣人“观物”而见“万象弗分”，于是“取象”并“索象画卦”，但所得之卦象很少，只是“阴阳”二象而已，于是“益之以三倍得之”八，即 $2^3=8$ ，有了八形之后，分别以内外分之，“内为体而外为事”，得到“八八推荡，运造纵横”的结果，即六十四卦（ $8^2=64$ ）。因此，求其本质，六十四卦之最后确定，在于圣人“运造纵横”的推理过程。

十分明显，从“观物取象”到“索象画卦”，特别是到“画卦为象”，已经是两种不同的认识形式。从前者看，“观物”是属于认识的感性阶段，“取象”则比较接近于认识的理性阶段（不完全等同）。整个说来，它们都属于形象思维而不属于理论思维。如果从致思的途径去考察，则它是一种由表及里、去粗取精的搜集、整理资料的认识过程，其所走的是一条由分析到综合的认识道路。从后者看，“画卦为象”是在基本卦象的基础上，通过对万事万物的内部本性一致性的认识，从而进行一定的推理，走的是一条由综合到分析的道路。如果说“观物取象”属于逻辑上的归纳的话，则“画卦为象”

生四时气节之变，“道”就在此中得以体现。因此，对于自然、社会说来，必须遵循八卦及六十四卦之序。

实际上，《易》“象”不仅对于自然、社会，而且对于社会化的人，都有其特殊的意义。对于人说来，《易纬·乾元序制记》强调“因象著命取佐书，以州土之运次衡伍”；《易纬·乾凿度》要人们通过对“圣人重三而成，立位得上下”卦象的深刻体察，得出“人伦王道”的结论。这些结论主要表现在以下几个方面，其中首要的即是封建等级制度。

在《易纬·乾凿度》中，作者规定了较为严格的封建等级制度及与之相适应的社会义务。在他们看来，卦位就是这种等级制度的最为完整的表现。它们指出：“故《易》始于一，分于二，通于三，周于四，盛于五，终于上。初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。凡此六者，阴阳所以进退，君臣所以升降，万人所以为象则也。”无疑，通过《易》“象”比拟的社会等级制度，正是《易纬·乾坤凿度》中所揭示的“圣人画卦，制度则象，取物配形，合天地之宜”的根本所在。

以这种思想为根据，《易纬·乾凿度》对于《周易》的卦爻辞作出了自己的解释，如在论及升卦时说：“升者，十二月之卦也。阳气升上，阴气欲承，万物始进，譬犹文王之修积道德，弘开基业，始即升平之路。当此时也，邻国被化，岐民和洽，是以六四蒙泽而承吉。九三可处王位，享于岐山，为报德也。明阴以显阳之化，民臣之顺德也。故言无咎。”除此之外，在谈到益卦及夬卦等时，都表明这样一个思想，即卦象所设的是位，而这种位又恰恰是规范封建等级制度的。因此，他们可以用封建等级制去理解卦爻之辞。

由于“象成设位”，因而应“观象立法”，即《易纬·乾凿度》之“继天道也”。或者如《易纬·是类谋》说是“乾建度，坤拒谋，人育治，八卦交通以闾舒”。根据《易纬·乾凿度》之“物感以动，类相应也”的原则，在每卦的六爻中，各有一一对应的关系，这种对应关系的组合就构成了一个统一的整体。《易纬·乾凿度》指出：“三画以下为地，四画以上为天，故《易》气从下生。动于地之下则应于天之下，动于地之中则应于天之中，动于地之上则应于天之上。初以四，二以五，三以上，此之谓应。”这种相应及相通的卦象之位，实质上是君臣协同一致，共同维护社会的等级制度，造成社会的和谐



完美。这样，不平等也就是最平等的。在《易纬》看来，人君能通过卦象理解“王道”，经过“升平”之路，进入“太平”社会。文王便是这样的“圣人”，他“崇王德，显中和之美，拘民以礼，系民以义，当此之时，仁恩所加，靡不随从”。至于远古之时的伏羲，因“观象立法”而“人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生合洽，各安其性”。所以，就其最终意义上说来，“八卦之变，象感在人”。“象成设位”的作用被无限地夸大了。《易纬》也实际上把“象成设位”当作圣人宏扬教化的准则。《乾凿度》所认定的“阴阳有盛衰，人道有得失，圣人因其象，随其变，为之设卦，方盛则托吉，将衰则寄凶”，也就是强调圣人通过对于“象成设位”的理解，达到警告世人的目的。

总之，通过“观物”、“观人”得来的万象，经过“取象”而至“索象画卦”，再经过“画卦为象”的功夫而至“象成设位”，以至于发现自己，安置自己，最后是“象”获得了独立的意义，即万事万物都自己肯定自己根源于卦“象”，而且必须按照所设卦“象”办事，从而完全实现了神化卦“象”的目的。思辩哲学的一般思路也就是如此。现在所需要问的是，何以《易纬》得以实现这一致思路呢？这也就是他们的指导思想问题。从致思手段看，也就是“因象明理”，“取象比类”；从最终的结果看，也就是“立象以尽意”。这既是《易纬》“象”论的最后归结点，也可以作为《易纬》“象”论的精神主旨。

（五）“取象比类”

“象成设位”对于自然、对于社会、对于人之所以可能，就因为自然和社会都遵循“物感以动，类相应也”的原则。即任何事物都具有共性，具有普遍性，具有一般性。“八象”即是八大类，而由于类与类之间既有其共性，又有相互间的感应关系。对此，《易纬·乾凿度》说：“故《易》卦六十四，分而为上下，象阴阳也。”“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也。为上篇始者，尊之也。”整个《易》之卦“象”构成的基本要素是阴阳，即“——”象天与“— —”象地，按高亨所说：“窃谓初乃以——象天，以一 —象地，盖

古目睹天体混然为一，苍苍无二色，故以整画象之，地体分水陆两部分，故以两断画象之。《系辞上》论天地之数曰：‘天一、地二……’，天数所以为一，因天体为一，象天之爻亦为一画也。地数所以为二，因地体分水陆两部分，象地之爻亦为两画也。”^①而《易》卦之六十四，分而象之，即比类于阴阳也。这种比类之法，在《易纬·坤灵图》中被概括为“因象助类”，即用“象”来代替“类”，或者说有了“象”就除去“类”。这样，后人的认识就不必去接触事物本身，而只需接近卦象即可，从而即把人的认识全部转化成了间接认识。

《易纬》“取象比类”的主要内容，就是把天地人三才归为一气所生之物，指出它们的共性，即阴阳矛盾，并通过对这种矛盾的揭示找到三者统一的依据，即“物感以动，类相应也”。《易纬》还把这一原则推而广之，旁及其余。在《易纬·乾凿度》中指出：“离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎离为终。”“咸恒者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也。”此外，如泰卦、升卦等，并由阴阳起义论之。这样，“类”也就是“道”，也就是万事万物之普遍的共同本质。人们若要认识事物，也就是要认识“类”或“道”的代表者，即所谓的《易》“象”。而在《易》“象”之中，又以三大象为主要的东西，即“天、地、人”三才。《易纬·乾凿度》说：

《易》有六位、三才，天、地、人道之分际也。三才之道，天、地、人也。天有阴阳、地有柔刚、人有仁义，法此三者，故生六位。六爻之变，阳爻者，制于天也；阴爻者，系于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从。正形于人则道德立而尊卑定矣。

阴阳的矛盾运动是贯穿于天、地、人三才之中的，就天、地而论，各自有对立统一的两个方面。就人而论，一旦认识到这种对立统一的关系，就把握了事物的矛盾运动，就有所得，这便是得“道”或“道德”。所以，就“取象比类”或“因象助类”而言，关键在于取阴阳之爻，以比于万事万物的矛



①高亨《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第30页。



盾运动，让人们从卦“象”中认识万物的普遍本质。可以这样说，《易纬》的“取象比类”，就是《易》学思辩中的一种特定的思维方式，它思考的前提是形象要素，它思考的结果是理性结论，因而在总的特征上，它具有形象思维引发、诱导、甚至过渡到抽象思维的特点。同时，它所借助的卦“象”与所要达到的逻辑结论之间，思维的形式只能是有类于想象与类比的，而这既是《易》学思维所透露出的创造性思维的光辉；又是《易》学思维结论中的神秘主义和宿命论思想的温床。而以“象”为特色的思维模式的最后归宿，也正是其特殊表现，这就是《易传》所阐明、《易纬》所发展了的“立象以尽意”思想。

（六）“立象尽意”

《易传·系辞传》曾论“立象以尽意”，即“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神’”。这里提出了“书、言、意、象、卦、辞”等诸多范畴，“书”是规范化的，而“言”是口头上的。因此，“书”与“言”之间有一定的距离。“意”是意念，或理性，“言”和“意”之间也有一定的距离。在这里，运用概念、判断、推理等逻辑思维的语言，都是无法表达思想感情的全部内容的。为什么？因为语言、概念等总是一般的东西，任何一般都只是个别的一部分、一个方面或其共同的本质。说任何一般都只是个别的一般则可，说任何一般都是个别的全部则不可。那么，为了达到个别与一般的一致性，就只有在特殊中寻找，而找到的也就是特殊事物之“象”，这也就是《易》所确定之《易》“象”，《易传·系辞传》的“立象以尽意”即指此。

《易纬·乾凿度》对于上述思想加以发扬，承认作为逻辑思维必备要素的语言——概念、判断、推理等，都不能完全表达人们的思想感情和思想内容，因而显示出逻辑思维的固有局限性。在这种情况下，《易纬·乾凿度》指出了摆脱困境的方法，即“立象以尽意”，也就是肯定在有了《易》“象”之后，人们就能完全的达“意”，承认“立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其

言”。

从前面的分析中实际上已经看到，“象”既是形象思维的要素，在一定程度上又属抽象思维的范畴，它是形象思维的特殊形式。因此，在《易》“象”中，我们似应发现古人力图通过卦“象”实现两种思维形式即抽象思维和形象思维、理论思维和经验思维的相互转化，甚至可以看着是“东方神秘主义”所固有的思维特色。

实质上，这种“立象以尽意”，就是指认对于共同的“意”或“理”来说，在抽象思维表达不充分和不完全时，通过形象思维来更充分、更完全地，因而也更清楚地加以表达。因此，《易纬》强调在“取象比类”的基础上，通过“立象以尽意”，明确地肯定了形象思维在达“意”和明“理”过程中的不可代替的作用，即如《易纬·乾凿度》指出的“圣人因其象，随其变，为之设卦，方盛则托吉，将衰则寄凶。阴阳不正，皆为失位”。



图039 四库版《易纬》书影

从最终意义上讲，形象思维在达“意”和明“理”、助“类”方面的不可替代的作用，正好可看着是科学发现中理论思维与形象思维的互相补充。这种“立象以尽意”的思维形式，本质上是一种创造性思维的特殊形式，因为它与作为创造性思维的想象、类比有相同之处。所以，历代学者，特别是历

代科学家都对《易》学津津乐道。因此，在揭示形象思维的这种不可替代的作用方面，《易纬》的功绩是应予肯定的。

《易纬》继承和阐扬的“立象以尽意”思想是根据“取象比类”这一理论前提的，而这又正是企图通过形象思维来启发和诱导理论思维。在从“取象比类”到“立象以尽意”的认识过程中，由于“象”与“意”之间没有本质的必然的联系，因而只能通过“象”来诱发“意”，而不能用“象”来推论出“意”。也就是说，“立象以尽意”只能靠诱导作用而不能靠推导作用，“象”与“意”之间或“象”与“理”之间，不是对等关系。“《易》之有象，取譬明理也。所以喻道而非道也。求道之能喻而理之能明，初不拘泥于某象，变其象也可。及道之既喻而理之既明，舍象也可。”^①这种没有内在关系的“象”与“理”的差别，只有靠人们的思维自身来弥补。在这里，《易传》和《易纬》所运用的这种思维形式，就难免真伪杂陈，泥沙俱下。一方面，由于它们的目的是“尽意”，是通过《易》“象”来诱发《易》“理”。因此，这种思维形式便具有“其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐”^②的特点。这种“托象以明义，因小以喻大”（《易传·系辞传》韩康伯注语）的思维形式，直接与作为创造性思维特定形式的想象与类比有相同之处，因而在以后的发展过程中，不仅哲学家，而且易学家都十分注重《易》“象”在认识发展过程中作用。^③这应当说是中国《易》学对人类思维发展的独到贡献。另一方面，由于“象”和“理”之间不存在内在的、对等的关系，因而在“象”与“意”之间、在“象”与“理”之间的关系上存在着随机性、灵活性，因而使这种思维形式有可能将人们的认识引向反面，引导到神秘主义那里去，如通过《易》“象”所论证并神化的封建等级制度及兴亡授度等思想即是。因此，我们不难发现“立象以尽意”这一思维形式的两面性特征。

总之，《易纬》的“象”论是一个有起点、有终点的逻辑序列，即通过



①钱钟书《管锥篇》第1册，中华书局1986年版，第12页。

②高亨《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第581页。

③汪裕雄《意象与中国文化》，《中国社会科学》1993年第5期。

“观物”而至“取象”，进而“索象画卦”，并经过“画卦为象”的安置，达到了“象成设位”的神化自己的目的。在这个神化自己的过程中，既有“取象比类”的思维比拟，又有“立象尽意”的思维特色。当然，要更准确、更合理地理解《易纬》象数思维模式的整个脉络，应通观“形及于变而象，象成而后数”的认识进程。因此，在论述了《易纬》的“象”论之后，还应继续论及《易纬》的“数”论。



三、《易纬》数论阐秘

《易》“数”从来就是比较神秘的问题，许多人为《易》“数”之秘而绞尽脑汁，莫过此乐。而《易纬》之“数”在《易》“数”之中，又似更加套上了神秘的光环，更加深妙难测。但是，如果剥去其神秘的外衣，即抽去其特殊的外壳以后，人们就可以发现其实质关系。通过分析发现，《易纬》之“数”所要探讨的实质上是有关“数”的起源问题，有关自然史的演化序列问题，有关“数”的神化问题，其实质也和其“象”论一样，通过对“数”的发现、“数”的安置、“数”的神化，最后达到把“数”变成绝对的目的，这同样也是思辨哲学的一般致思途径。有关自然史的演化序列，说到底是《易纬》的宇宙演化论问题；有关“数”的起源问题，实际上则是“象”与“数”的先后关系问题，即《易纬·乾坤凿度》所言之“易起无，从无入有，有理若形，形及于变而象，象而后数”。一方面，它认为整个世界是“有形始于弗形，有法始于弗法”的。因此，作为“与天地准”的《易》就必须从“无”讲起，这就是《易纬·乾凿度》的“《易》始于太极”。通过“太极”的分化，产生出天地，于是“从无人有”，天地著焉，这也就是有形之物。有形之物见则有“象”，而“象”之成在于阴阳，是阴阳之变的结果，故有物“象”。所以，“数”的最初根源也就在于阴阳的矛盾运动，即《易纬·乾坤凿度》所谓“万汇滋溢、阴阳成数”。《易纬》对这一过程的描述，实际上即对“太极生化”过程的描述。

另一方面，《易纬》又认为，通过现象认识事物的本质，体会事物的内部矛盾，必须依于《易》“数”，明其“数”，乃能如《易纬·乾凿度》所谓“因阴阳定消息，立乾坤以统天地”。这固然因为“数”乃事物之“数”，更重要的是在于“数”一旦从事物中抽象出来，便由于思辨的加工而获得了独立的意义。这样，“数”的推衍不仅来源于事物，而且反过来实现了世界的和谐与统一，以歪曲的形式表现了世界有机论，即把自然、社会及人的认识的

统一，天、地、人的统一等等，都借助于《易》“象”并通过《易》“数”来理解。所以，“数”成了世界和谐统一的工具。

（一）“万汇滋溢，阴阳成数”

《易》“数”从何而来？这在《易纬》之前已有陈说，其中较为直接而明显的是《左传·僖公十五年》之说：“韩简侍曰：龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”此原本说的是龟占与筮占，龟占以“象”言，筮占以“数”言。但到后来，其所论述的则是“象”与“数”的先后关系问题。在韩简侍看来，事物一旦产生，便有了其可见之“象”，就意味着滋生繁衍；一旦滋生繁衍，就有了繁衍之“数”。在这里，内在的东西是“象”，外在的东西是“数”。因此，“数”之存成取决于“象”先而“数”后的根源关系。

从思想性质来说，《易纬》论“数”是直接依于韩简上说的，它不仅把“数”内在于事物之中，而且以为“数”之产生直接依于物象。因此，“数”的本源是事物，是万汇之滋生。它肯定整个宇宙在经过“太易”、“太始”、“太初”、“太素”、“太极”等“五运”阶段之后，因“太极”分化而产生万物，这是一个起“无”入“有”的过程。这个“有”即有形之物，有形可见则为“象”，而有“象”便有其数量界限，即“象而后数”。因此，“数”根源于“象”。

通过上节分析已不难发现，在《易纬》之中，其所论之“象”有一个先后逻辑之序，先是万物之“象”，次是“大象八”，再是阴阳之“象”，最根本的则是“阴阳”二象。所以，在《易纬》看来，“数”也是最终根源于“阴阳”的。《易纬·乾坤凿度》于此肯定“圣人凿开虚无，畎流大道，万汇滋溢、阴阳成数”。认定“数”是阴阳矛盾的产物。实质上，如果同样依于上述思维次序，也同样可以追寻出“阴阳”、“大象八”及万物之“数”，这就是《易纬》“数”论的思维进程。

由于《易纬》主张“一阴一阳之谓道”，所以在论及“一阴一阳”时，指出其“数”在合“九、六”，合“七、八”，即“十五”。而且，“十五”之

得，其根本的依据如《易纬·乾凿度》所说：“阳动而进、阴动而退，故阳以七，阴以八为象。《易》一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则彖变之数若之一也。”这说明，“阴阳之数”的形成，在于阴阳自身的矛盾运动。“阳动而进”，故由七至九；“阴动而退”，故由八至六。但无论如何，阴阳之变动，其“数”都合于“十五”，没有分别。这里除了“数”产生于阴阳矛盾之外，还隐含着非常重要的思想：动、静都根源于阴阳的矛盾运动，而且都有一定的数量规定。因此，运动与“数”的根源在本质上是一致的。

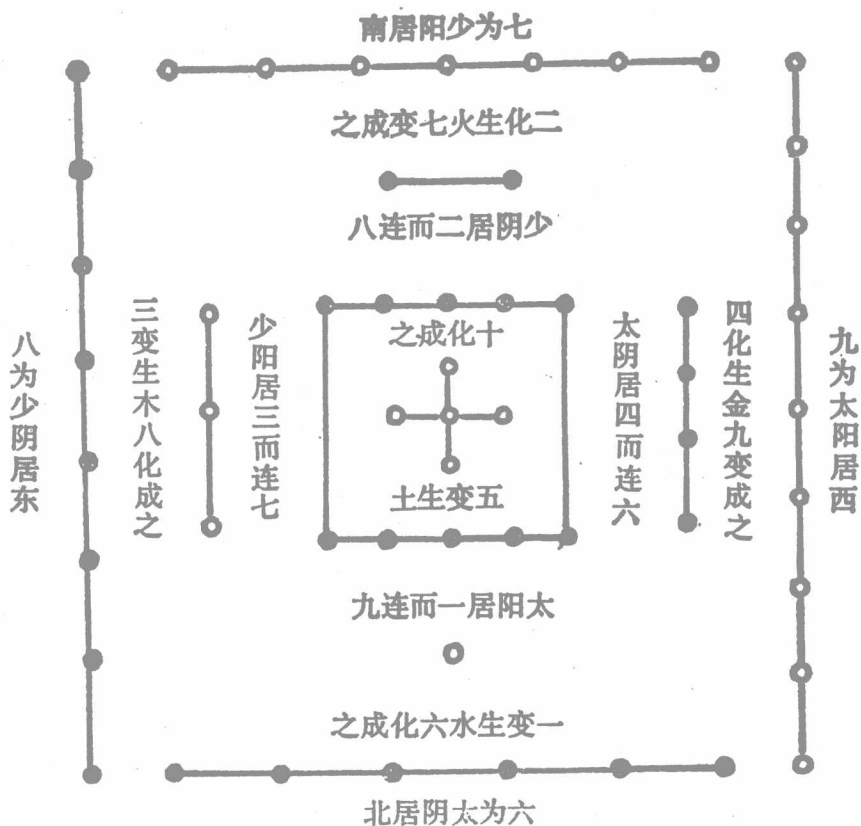


图040 彝族《宇宙人文论》等所列河图

“阴阳之数”的主要特性是“合”，《易纬·乾坤凿度》也是从“天地”这

一“阴阳之根本，万物之祖宗”来推论的。“天一、地二”，合而为三，即所谓“和”。“天九、地六”，“合而为十五”，即所谓“道”。合二十五及三十，即天数一、三、五、七、九与地数二、四、六、八、十之和的合数，即得万物之数。因此，万数之源，悉本于此。在《易纬·乾坤凿度》中，作者肯定地指出：“天数：一、九、二十五、三万九千七百五十五；地数：二、六、三十、八万六千四百二十。”这样，《易纬》把《易》“数”奠定在阴阳矛盾运动的基础之上，并且在“阴阳成数”观点的指导下，比较详细地论及了其它之“数”，其中包括《易》之上下经数之别等。

《易纬·乾坤凿度》在论述《易》之上下经之分时，即完全立定在“阴阳”术“数”之分上：

阳三阴四，位之正也。故《易》卦六十四，分而为上下，象阴阳也。阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。

因此，《周易》的上下经之分根源于阴阳之“数”。由此可见，在《易纬》作者看来，《易》上下经之“数”，不仅依于“象”，而且直接依于事物的内部矛盾，它不是人们的主观划分，而是阴阳矛盾规律的主观反映。这就超过了《左传·僖公十五年》论“象”之繁衍而生“数”的外在量度观，对阴阳既作“象”观，又作“数”观，坚持了“象数”统一观。

但是，《易纬》虽然看到了“数”产生于《易》“象”，而且直接依于“阴阳”矛盾。但是，一旦他们把这种“数”抽取出来，便使这种“数”获得了独立的意义。要知道，思辩的思维要从各种不同的“数”中抽取一种抽象的“阴阳之数”是较为容易的，但是要把这种“阴阳之数”返回到各种现实的事物之中则较为困难。因此，为了找到“阴阳之数”的直接而具体的体现，又必须回过头来涉足各种具体事物之“数”。这样，各种具体事物之存在，已再不是因其存在而有“数”了。相反，它们正是因有一定的“数”而得以存在。在这里，“数”已经具有了“活”的意义。在获得这一“活”的意义过程中，同时也就完成了安置自己的任务，这就是《易纬》的所谓“天数之数，万源由也”。

(二) “天地之数，万源由也”

由前面叙述的内容可知，“数”是依存于“象”的。但是，《易经》却通过抽象，使“数”被当作了实体，又“把实体了解为主体，了解为内部的过程，了解为绝对的人格”^①。在这里，“数”已经具有了绝对的意义，即从事物中抽取出来后，又安置于事物之中，并使之获得了神圣的地位，如《易纬·乾坤凿度》论“大衍之数五十，其用四十有九”之数曰：

圣人设卦，以用蓍生，圣人度以虚实，蓍草与天齐休。《万形经》曰：蓍生地于殷，凋殒一千岁。一百岁方生四十九茎，足承天地数，五百岁形渐干实，七百岁无枝叶也，九百岁色紫如铁色，一千岁上有紫气，下有灵龙神龟伏于下。轩辕《本经》曰：紫蓍之下，五龙十朋伏隐，天生灵蓍，圣人采之而用四十九，运天地之数，万源由也。

从上文可以看出，圣人设卦所用之蓍草，其产生本于“阴阳之数”，通过由此及彼的推衍，就不仅是灵蓍之生，而且是万事万物皆如此，所谓“运天地之数，万源由也”之说，就是对这一思想的明确肯定。这里不妨再据《易纬·乾坤凿度》略举几例以明之。

其一曰：“圣人画卦，制度则象，取物配形，合天地之宜，索三女三男六十四象，以上下分之，阳三阴四，法上下分位。”此说明六十四卦的上下之分依于《易》之阴阳数。

其二曰：“天本一而立，一为数源，地配生六，成天地之数，合而成性（水）。天三地八（木），天七地二（火），天五地十（土），天九地四（金）”。这即说明：因天数为—，故天本立于一，因天立于一，故要求地以六配之，此所谓天地之数合而成水性，依此类推，金、木、水、火、土五行都是天地之数合而成体的结果。

总之，万事万物的根本方面在于“数”。实质上，关于其它事物之生存如



①马克思、恩格斯《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第75页。

何依于“数”，也就是说，“数”如何在各种事物之中安置自己，在其他的几种纬书中表现尤为突出，如在《春秋纬》等纬书之中，北斗之所以有九星，根源在于“阳生于三”，而三三得九。因此，北斗之成在于“数”。同样，人之两眉长二寸，也在于“阴立于二”。腰周四尺，也因为腰阴之数为四。至于狗何以三月而生，狗何以各高三尺，虎何以七月而生，何以首尾长七尺，关键不在于狗和虎自身，而在于阴阳之数及其变化。这样，万事万物，不是因为有了事物本身而产生了事物的量即“数”的规定。相反，正是因为它充满着数的差异才产生了万事万物的差别。因此，对于事物说来，“数”成了决定性的本源与根据。所以，“他们忘记了：全部所谓纯数学都是研究抽象的，它的一切数量说来都是想象的数量，一切抽象在推到极端时都变成荒谬或走向自己的反面。数学的无限性是从现实中借用的，尽管是不自觉地借用的，所以它不能从它自身、从数学的抽象来说明，而只能从现实来说明。”^①

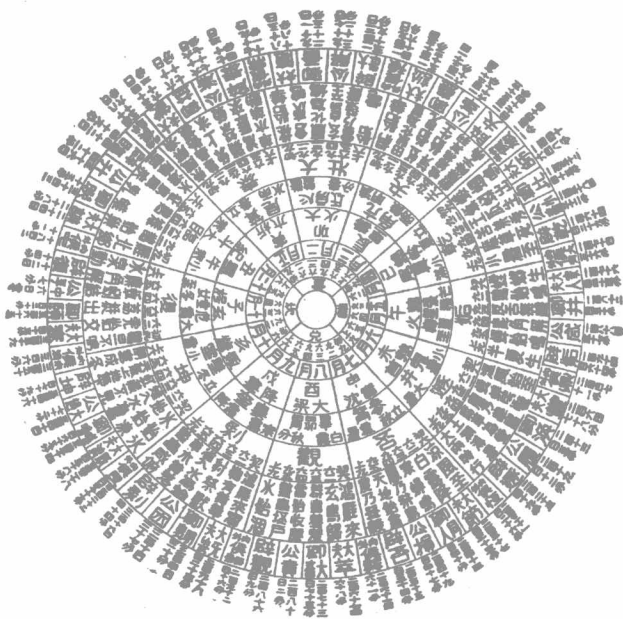


图041 《易纬》卦气图



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第615页。

以上的分析表明，虽然“数”服从于一定的定律，虽然在“对数量的分析中会得出一个公理式的规定，即数量的必然的规定”^①，但绝不是得出“数是基本的本原”，即如毕达哥拉斯和《易纬》所持的“数是万物的本质，宇宙的组织在其规定中通常是数及其关系的和谐的体系”（亚里斯多德《形而上学》第1卷第5章）的结论。而他们之所以会得出这样的结论，从思辩哲学的思路来看，就是在从事物中抽象出“一般的数”之后，使它脱离事物，独立于事物之外。而为了使这个脱离了事物的“一般的数”回到事物之中，则需要安置这个“一般的数”。也就是在这个安置之中，把“数”置于绝对的、主宰一切的地位之上。这是一种“片面的数学观点”，即“把数，即量的规定性理解为事物的本质”^②。这种思路的最终结果在《易纬》那里就表现在：一方面，世界的物质统一性服从于“数”的规定，特别是服从于“卦数”与“爻数”的规定。另一方面，社会史的前进运动也服从于由天地之数派生出来的五行之数，从而在最彻底的意义上把事物的一切本源都归接到“数”，陷入了“数”的神秘主义。当然，其神秘主义中也有一定的“科学思维的胚芽”^③。

（三）“诸卦气，温寒清浊，各如其所”

《易纬》“数”论的主要特色之一，就是通过对《周易》六十四卦卦爻数的不同分配，通过《易》数的神秘主义框架，阐述了与其自身出发点根本矛盾的世界有机统一图式，并反映出“科学思维的胚芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系”^④。正是这种联系让人们看到了整个自然界的规范化、条理化。一年的四时，一地的四方，有坎、离、震、兑四正卦与之相应；一年的十二月有十二辟卦与之相应；四季二十四气有四正卦二十四爻与之相应。因



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第601页。

②恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第528页。

③列宁《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》，《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第211页。

④列宁《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》，《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第211页。

此，仅就上面的论述就可看出：在《易纬》那里，通过卦爻之数统同时间与空间，因而在《易》“数”的框架下实现了时间与空间的有机统一。实现这种统一的思路，明代孙珏在《古微书》卷十四上有论曰：“阴阳律历皆祖于《易》，气也者，物之先者也。故物无以验则验之气，气无以验则验之风，而其朕其几，集动于卦，此王者所以体天元而圣人所以法天行，必谨于卦气。”也就是说，律之于历，并以《易》为根据，而万物之生又在于气，所以钟肇鹏在《中国古代佚名哲学名著评述·易纬》中说：“万物乃气所构成，故由气可以验物。气微细难见，风者气之动，故由风可以验气，通过气可以验物，而卦又是风、气之动，测到风气的朕兆，从而就能预测到行事的吉凶。”^①在这里，就其卦爻数决定万事万物的最终根据看，是气。这样，卦气说就自然地成了《易纬》“数”论的主要内容。

《易纬》卦气说，以《易纬·通卦验》所论为核心，而《易纬·稽览图》、《易纬·乾元序制记》、《易纬·乾凿度》等书则较为具体。从《易纬·通卦验》所论的内容看，它强调“凡《易》八卦之气验应，各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法^②。夫设卦观象，以知有亡。夫八卦缪乱，则纲纪败坏，日月星辰失其行，阴阳不合，四时异政。八卦之气不效，则灾异气臻”。在这里的八卦之气，实际上是八方、八时之气。^③很显然，它已不是单纯的时间和空间的统一，而是包括自然、社会及人事的统一。一句话，整个世界成为一个有机统一的整体。而且十分明显的是，这个有机统一的整体是以卦之气“数”为基础、由四正卦、



①辛冠洁等《中国古代佚名哲学名著评述》第3卷，齐鲁书社1985年版，第121页。

②上节标点中，钟肇鹏标为“凡《易》八卦之气，验应各如其法度”，可备一说。“则阴阳和”以下一节，萧汉明标为“则阴阳，和六律，调风雨，时五谷成熟，人民取昌”。详见《江汉论坛》1987年第5期，可备一说。

③据刘彬等学者研究，《易纬》的《乾凿度》和《通卦验》分别记载了两种不同的八卦卦气思想，虽然都是关于八卦于一年中用事的学说，但二者在具体内容、卦序、所属易学流派等方面有所不同。《乾凿度》卷上八卦卦气说，是八卦与岁时和空间相配合的一种象数体例；与《乾凿度》卷上八卦卦气按一年三百六十日八均分不同，《通卦验》采用古四分历《殷历》，按一年三百六十五日八分为八节，八节的日数是不可能均等的，可备一说。见《〈易纬〉八卦卦气思想初探》，《周易研究》2004年第6期。



八卦、十二辟卦、六日七分卦气、一爻直一日术等卦气来实现的，即《易纬·乾坤凿度》所强调的“变策象数，庶物老，天地限以为则”，以卦“数”为基础对宇宙万物进行秩序整合，其中立于“卦数”的“卦气”说最为突出，并强调“诸卦气，温寒清浊，各如其所”。因此，就其卦爻数决定万事万物并通过“卦气”来体现而成为万物的最终根据看，“卦气”说就自然地成了《易纬》“数”论的外在形式，《易纬·乾凿度》之“八卦以建五气，以立五常，以之行”一类则成了其内在规定。故《易纬·通卦验》举八卦卦气说曰：

坎气不至，则夏至大寒，雨、雪，涌泉出，岁多大水，应在其冲。

震、东方也，主春分，日出青气出直震，此正气也。气出右，万物半死。气出左，蛟龙出。

又举十二辟卦卦气说曰：

冬三月，候卦气，比不至，则赤气应之，期在二百日，内有兵，日食之灾，期三百六旬也。

再举四正卦卦气说曰：

凡此阴阳之云，天之云，天之便气也。坎、离、震、兑为之，每卦六爻，既通于四时、二十四气，人之四肢、二十四脉亦存于期。故其当至不至，则万物大旱，大豆不为，人足太阴脉虚，多病振寒。未当至而至，则人足太阴脉盛，多病暴逆，肿胀心痛，大旱，应在夏至。

由此可见，在特定卦爻数的前提下，“卦气”既有自然界的變化，又有社会人事的发生，还有人体内部的阴阳之调与不调。因此，整个世界虽然千举万类、千变万化，但都可以容于《易》的卦爻数之下。这种“以数统类”的结果，自然而然的是在僵硬的“数”的比附和机械排列中隐含着的世界有机论的理论形式，是在宗教、神话及幻想中形成和体现的科学思维的萌芽，如果从当今可持续发展观的角度说，这一思想是十分可取的。

“六日七分”说是卦气说的重要内容，除起首之卦有起于坎或震或乾或泰或复或中孚的区别外，在系统而全面论述卦气说的时空配置、完整严格而具体地体现世界有机论方面，则是共同的，如在《易纬·稽览图》中即对“中孚

卦气说”进行了概括，谓之为“甲子，卦气起中孚”，“六日八十分之七日”。郑玄注此句说：“六以候也。八十分为一日，之七者，一卦六日七分也。”《易纬·是类谋》说：“冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气，共二十四气。余六十卦，卦主六日七分，岁有十二月，三百六十五日四分日之一，六十而一周。”是则六十卦各得六日七分。对此，《易纬·稽览图》说：“每岁十二月，每月五卦，卦主六日七分，每期三百六十五日四分日之一。”除四正卦之外，其余六十卦共三百六十爻，每爻一日，一卦六日，合三百六十日。其余五日四分日之一，根据日法八十，折合五日四分日之一为四百二十分，以六十卦除之得每卦七分，合前每卦六日得六日七分，即案《易》卦，一岁十二月，三百六十五日四分日之一，以坎、离、震、兑四方正卦，卦别六爻，爻主一气，其余六十卦三百六十爻，爻主一日，当周天之数。余五日四分日之一，以通余闰。

“六日七分”说首先是用《周易》的卦爻数来统同一年的日数，把一年的日数纳入《易》“数”的框架中，从而论证一年时间的合理性。在有了这个前提之后，又对一年发生的各种现象，其中包括自然、社会及人的认识等万物化世界中所发生的一切，都纳入《易》“数”的轨道，诸如《易纬·稽览图》曰：“中孚纯坎公——初六，冬至十一月，广莫风。”“冬至十一月”指的是时间，“广莫风”指空间及物象。于是，仅“中孚初六”一爻，就把时间及空间都容于一体之中了。又如思想来于《易纬》的《孟氏易章句》说：“立春，正月节、坎六四，东方解冻（候小过外），蛰虫始振（大夫蒙），鱼上冰（卿益），雨水，正月中，坎九五，獭祭鱼（公渐），鸿雁来（辟泰），草木萌动（侯需内）”。这里，“立春”、“雨水”指的是时间节律，“坎六四”与“九五”指的是四正卦之坎爻，上所言四正卦二十四爻，爻主一气，则坎六四主立春，坎九五主雨水。“草木萌动”等指自然界的各种物象，“大夫”、“公”、“卿”、“辟”、“侯”等是用事之卦的名称，是社会政治等级的比拟。因此应该说，在这种卦爻数的统同之下，世界就是一个整齐划一的规范化体系了，这是古代东方中国之所特有的整体观念，若加以批判地改造，至今也仍有价值。

在六十卦中，有辟、公、卿、大夫、侯卦各十二，每一卦除了以上的物

图042 《稽览图》之卦气图^①

象外，都统有一定的占候。这些占候所涉及的对象非常广泛，可谓无所不有，无所不至，诸如《易纬·乾元序制记》言：“辟卦温气不效六卦，阳物不生，土功起；三卦阳气不至，疾伤，日蚀既；六卦不至，震水涌。寒气不效，六卦不至，冬荣实物不成，夏寒伤生，冬温伤成，日月不明，四时失序，万物散去。辟卦七十三日，日分之四，常风乱先王之法度。”在这里，既有自然，也有社会；既有天象，也有地法，还有人理人事。于是，整个世界就这样的在卦爻数的统领下统一起来，进而组成了一个统一的整体。的确，这种理论是以歪曲的形式表现的世界生态有机论。一旦卦爻数在自然界、社会及人事



^①此图的大部分是说六十四卦的卦气图。以四正卦二十四爻当二十四节气，余六十卦，当一年360.25日。又配以七十二候。宋人李溉的《卦气图》，就是主要本《易纬·稽览图》之说所出。

之中得到了安置，即确定了自己的夸大了的地位，就又可以反过来用自然，社会及人事之变异来解释卦爻之辞了，我们在《易纬·乾凿度》中会不时地看到这样的解释，并由此把卦爻之数、卦爻之象、卦爻之辞等都统一起来。《易纬·乾凿度》中论“升”卦曰：

升者，十二月之卦也，阳气上升，阴气欲承，万物始进，譬犹文王之修积道德，弘开基业，始即升平之路，当此时也，邻国被化，歧民和洽，是以六四蒙泽而承吉，九三可处王位，享于岐山，为报德也。明阴以显阳之化，民臣之顺德也，故言无咎。

又论“益”卦曰：

益之六二，“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉。”益者，正月之卦也，天气下施，万物皆益，言王者法天地，施政教，而天下被阳德，蒙王化，如美宝，莫能违害，永贞其道，咸受吉化，德施四海，能继天道也。

在以上的两段论述中，第一段，因为“升”卦被安置于十二月之中，所以直呼为十二月之卦。十二月的时候，阳气上升而阴气未消，所以称“阴气欲承”。至于下面所说的文王之事，以及所明的阴阳关系，一并属于这样一种思想，即根据卦爻之数来定自然之物事，又根据自然之物事来比拟社会人事。这样，因为“升”卦规定的是十二月，所以可以对升卦的卦爻辞按照十二月的自然现象来解释。在第二段的论述中，指明“益”卦属于正月之卦，而正月又是阳气下施，万物皆益之时。所以，如用之比拟于政事，则指明王者法天地而施政教，其意在于蒙阳德而生王化，王者如此则能“继天道”。这两段都有一个中心，即由于卦“数”规定了每个月的物象，而每个月的物象又可以反过来解释卦爻辞，并且在这个解释中，自然、社会、人事等融为一体而成为一个统一的整体。所以，其根本结论是：因卦爻数而使世界联系为一个统一的整体，又因世界的这个统一性而解释卦爻之辞，把世界的真正的统一性归结到了《易》“数”的框架之下。

事实上，我们要在本节中全部叙述《易纬》卦气说的内容是很困难的。但是到此为止，我们已经很明显地看到，在“以数统类”精神的指导下，在对《易》“数”的安置过程中，《易纬》用卦爻“数”来统同了整个世界，



图043 泰、否各贞其辰图

不适当地建立了其庞大的世界有机体系。当然，用卦爻之“数”来实现这种统一是错误的，是“大胆的”，“片面的数学观点”。然而，“以数统类”却在一定的程度上是积极可取的，因为在人类认识史的特定的发展阶段上，“以数统类”可以整理经验材料（形成比较完整而严格的

卦气图表，就正好是对经验材料加以整理的典型表现），可以在对现象进行分类排列方面，可以在把握事物的内在和外在的关系方面，可以在达到人类认识的条理化和一定程度的深化方面，起到它的积极作用。而这正是从《易传》中萌芽的，被《易纬》发展了的，汉代《易》学象数学的积极的思维成果。当然，这只是在剥掉其外在形式和其特殊的运用之后才发现的。而且实际上，在其外在的形式和特殊的运用之中，《易纬》所论述的东西，有许多是神秘主义的。它把《易》卦的阴阳爻数，通过一定的数级化尝试，并把它运用于社会历史而得到的“卦轨”理论和“八蓍（部）”之说，就是其神秘主义的实质表现。它们的一个共同点就是企图通过卦爻数来确定社会历史发展的节律，虽然在对社会发展规律的研究方面提供了一些尝试，但却把吉凶灾异、兴亡授度、符命瑞应等神秘主义东西纳入了这一社会史节律，这就不仅使我们看到了它的神秘主义特性，而且看到它把历史纳入《周易》的卦爻数之中，使《易》“数”成了社会史的唯一合法的尺度，用“数”的硬性规定代替了人类社会历史的生动活泼的发展，因而表现出僵死性和机械性。就这一点而

论，我们的任务应当是去剥取“以数统类”的外在形式与特殊运用中的合理内核，找到其失足的原因。而世界的生态有机性理论正是其合理的部分，因而应予肯定。其从自然事物中提取纯粹的量的规定，并把这种规定赋予《易》“数”的特殊意义，最终把这种《易》“数”重新安置于对象之中，使它获得了独立的、绝对的意义。这样，安置在对象之中的过程，实际上也就成为《易》“数”主宰对象的过程。所以，就其结论说来，是颠倒了的世界观。

（四）“致德之数”

《易纬》认为，人类社会也是自然界的一个重要部分，其发展也是依存于卦爻之“数”的。任何一年都有其主岁之卦，其具体的分派次序，在“六十四卦主岁”一节中论之甚详，《易纬·乾凿度》曰：

八卦数二十四，以生阴阳，衍之皆合之于度量。阳析九，阴析六，阴阳之析，各百九十二，以四时乘之，八而周，三十二而大周，三百八十四爻，万一千五百二十析也，故卦当岁，爻当月，析当日。……故六十四卦，三百八十四爻戒，各有所系焉。故阳唱而阴和，男行而女随。天道左旋，地道右迁，二卦十二爻而期一岁。

就其基本思路看，这一节的根本思想是以《易传·系辞传》为根据的。在《系辞传》中有“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也”一说，其意即以六十四卦分三十二组而各分阴阳主岁，以万一千五百二十析系日。如果详细考察上节，则可以发现六十四卦主岁在于分阴分阳。而从前面的论述中可以看出，由于“阴阳成数”，所以，分阴分阳实质上即是分阴卦和阳卦之数。《易纬》把六十四卦每二卦合为一组，计十二爻主十二月。又根据“阳析九，阴析六，阳阴之析各百九十二”之说，求得每二卦的析数，合而成体，也就是一年的日数。这样，二卦主一岁，十二爻主一年之月，析数主一年之日，整个一年都统一在二卦之中。并且，在这二卦之中，阴阳的主从地位，男女的先后次序，天道地道的流转方向等，都一并有严格而明确的规定。

关于如何确定某年属于某主岁之卦，《易纬·乾凿度》说：

《求卦主岁术》曰：常以太岁纪岁，七十六为一纪，二十纪为一部首，即置积蓍首岁数，加所入纪岁数，以三十二除之，余不足者，以乾坤始数二卦而得一岁，末卦即主岁之卦。

太岁是一个假想星，与岁星所行之方向相反。古天文学家认为，岁星之行乃十二年一周天（实数是11.8年），将黄道分为十二部分，以岁星所在为岁名，但岁星运行的方向是自西向东的，与将黄道分为十二支的方向相反。为了避免这种相反的运动，就以太岁所在的部分为纪年，其法以十九年为一章，每章七个闰年，故以四章为一纪，二十纪为一部。其数以四章七十六年为一纪，二十纪合一千五百二十岁，故上有“七十六为一纪，二十纪为一部首”之说。按上说与《三统历》及《四分历》正好相反而与《淮南子·天文训》之说同，可表明《易纬·乾凿度》之说与《淮南子》相去未远。此法表明，如果是一部首则为一千五百二十岁，二部首则为三千零四十岁，如果加上所入纪岁数，如七十五年，则其和以三十二除之，余不足除者，以乾坤始数为一岁，屯蒙为二岁，推而广之，直至数尽。如加上二部首再七十五岁，加起来合三千一百一十五岁，以三十二除之得九百七十二又三十二分之十一，以乾坤始数为一，屯蒙为二，至噬嗑、贲为十一岁。所以，主岁之卦为噬嗑与贲卦二卦。

在求卦的基础上求日、求月等就容易了。其中一岁积月十二月再十九分月之七，以七十六乘之得九百四十月，积日二万七千七百五十九，此一纪之月、日之数，余皆一步步加算而

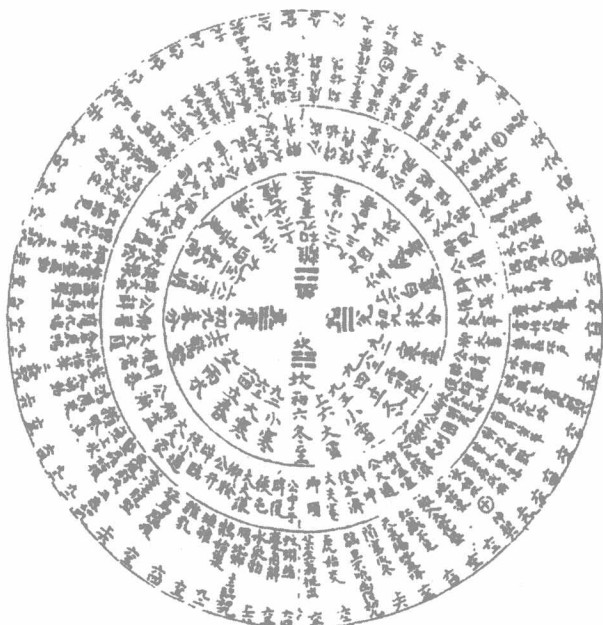


图044 胡一桂《周易启蒙翼传》所列卦气值日图

得，其最后是月周、日周、岁周。至西伯受命之年，就正好是“二百七十五万九千二百八十岁”，即符合于所谓的“天元数”，也即从天地开辟至文王受命之年的积年数。到这里，“至德之数”说便出来了。接上文，《易纬·乾凿度》说：“昌以西伯受命，入戊午蓍，二十九年伐崇作灵台，改正朔，布王号于天下。”根据尚秉义《易纬·乾凿度补遗》录《易纬·乾凿度》之文：“帝王兴亡，必察入蓍，观卦之符，物之应动。”其具体内容较详细。今本《易纬·乾凿度》有比此文较略而意义相同的文字，其中心内容是一样的，即根据天地之数决定五行，如前引《易纬·乾坤凿度》之文即提到了“五行之数”。而此“五行之数”除了来源于前面的“天地之数”外，因其还根源于主岁之卦，故又具有了“德”的属性。这种“德”即规定春生、夏长、秋收、冬藏、土致养。而每“德”有三百四岁，即前面所述的“五德而终”则合一蓍首，所谓“万一千五百二十岁”即是。这样，人类历史发展的进程，特别是伟大人物的出现，必然与一定的蓍首有关，上言“必察入蓍”即是。因此，人类社会历史发展的根据，不在于人类社会自身，而在于由卦爻之数决定的“蓍首”之数。所以，“数”主宰了人类社会历史的变化，在一定程度上说，“数”成了衡量帝王兴亡授度的准则。故此，《易纬·乾凿度》又论及“至德之数”。其曰：

至德之数，先立木、金、水、火、土德，合三百四岁，五德备。凡一千五百二十岁，大终复初。其求木、金、水、火、土德日名之法，道一纪七十六岁，因而四之，为三四百岁，以一岁三百六十五日四分日之一乘之，凡为十一万一千三十六，以甲为法除之，余三十六，甲子始数立，立算皆为甲，旁算亦为甲，以日次之。母算者，乃木、金、水、火、土德之日也。德益三十六，五德而止。……五德者，所以立尊号，论天弗志长久。

很明显，王者受命，必先占验，当王之则王，当亡之则亡。五德终始，不断变迁，即所谓“天弗志长久”即是。

尽管历代学者已对《易纬》六十四卦主岁术和策轨术与《易纬》的五德终始术作了明确的剥离，并分析了二者各自的复杂而严密的推算体系，但我们并不是要对此作出区分。我们只是想由此说明，在《易纬》那里，“数”

与“德”也是相配的，如“至德之数”，实际上是要通过“五德”之数对社会规定一个发展周期，其中每一个时代都有一个定数，即“合三百四岁”，五德大备，就合一千五百二十岁。这样，社会的运转周期即是一千五百二十岁而与天文历法之数相吻合。也就是说，“至德之数”不仅是自然界的定则，而且也是社会运行的定则。从这个层面看，果然天下殊途而同归，一致而百虑。这里，《易纬》再一次证明了世界是一个和谐统一的整体，特别是最后强调以“数”来“论天弗志长久”，实质上强调了社会历史的变迁永远处在一个无休息的过程之中。因此，在最终意义上讲，“至德”之数说仍然是神秘主义的，虽然有其合理性。

总之，《易纬》“数”论在论述“数”的最初根源时，以其来源于客观对象自身。但是，在一旦发现了这个抽象的、一般的“数”以后，便设法用这个一般的“数”来解释特殊的对象，即把一般的“数”安置在特殊的对象之中。在这个安置之中，由于不能消除这种“一般”意义，所以实质上是把自己和自己对立起来，成了绝对的、主宰一切的东西。这样得出的思辨哲学的必然结论，只能是“数”是“万源由也”，即“数”是万事万物的本源。此其一。

其二，“卦数”通过“卦气”说阐明卦气验应如法度则阴阳和、六律调，成为世界一切现象和谐统一的根据，把自然界的变化规定了一定的数量界限，并据此为天人关系的数级化研究提供了“根据”。

其三，“至德之数”等主宰人类社会历史的变迁，把整个人类社会史说成是一个无限的循环系统，甚至也通过此来证明世界的和谐与统一。因此，《易》“数”一旦脱离特

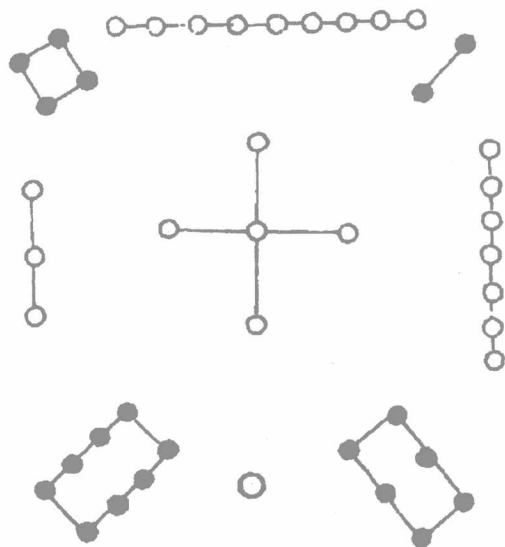


图045 朱熹《周易本义》中所列《洛书》

殊，便成了独立于特殊之外的主宰特殊的神圣物了。

到此为止，《易纬》“数”论的思辨就达到了终点。而这个终点，也就是其神秘主义的总汇和主要表现。当然，在这样的思辨过程中，我们还是发现，作为特定时代的特定产物，《易纬》“数”论在当时仍有巨大的进步作用。

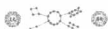
首先，《易纬》在中国哲学思维的发展史上，第一次把事物的内部矛盾和事物的数量界限联系起来，强调“阳动而进，变七之九。阴动而退，变八之六”，肯定“一阴一阳，合而为十五之谓道”，在对事物内部矛盾的数级化研究方面有其重要意义。

其次，《易纬》在肯定“天地之数”为“万源由也”的时候，除了看到事物的内部矛盾在事物运动过程中的作用而外，实际上也看到了任何事物都有其量的规定。因此，它们希望把“一般的数”安置在一切特殊的事物之中。在这方面，我们也应当给予恰当的肯定。

第三，《易纬》做出了企图把宇宙间的一切事物都纳入《易》“数”框架的尝试，虽然在总的特征上显示出机械性、僵死性甚至神秘主义的杂伴。但是，在它们所作的这一尝试中，自觉或不自觉地把世间的一切事物都看着是一个总体。从现今的观点看，它是把世界作为一个系统来考察的；从中国传统的哲学思维看，它是一种素朴的世界有机论。因此，具有比较显著的东方型哲学思维特征。

第四，在“至德之数”等所规定的历史循环周期论中，我们在剥去其外在形式与特殊运用之后，实质上可以发现《易纬》对于社会历史规律的探讨。因此，我们可以把它看着是一种社会规律论。

当然，由于《易纬》出发点的根本错误，即把《易》“数”当作是万能的東西来统举万千事物，必然会一方面导致神秘主义，另一方面也会由于《易》“数”本身的局限性而用想象来填补现实的空白，这就难免走向理性思维的反面，走向僧侣主义。



四、《易纬》道论释微

通过以上三节的分析已明显看到,《周易》一书实际上可称之为《易》象,其中心内容是阴阳二气。但是,“《易》象之言二气,藏数于象”^①,所以,在“象”中也隐含着“数”并通过“象、数”的中介来阐述阴阳二气。而在《易》学史上,又是《易纬》比较全面而系统地论述了《易传·系辞传》“一阴一阳之谓道”的思想,这就是《易纬》的辩证矛盾观。它既是《易纬》“道”论的精髓,又是《易纬》象数思维模式的凝结点。

(一) 寓“道”于象、数

在象数关系问题上,《易纬》虽然遵循着“形及于变而象,象而后数”的自然历史进程,但其目的却是为了阐明其所论“象、数”中隐含的“道”或“类”,即“寓道于象数”。

考古学的研究成果表明,单就《易》“象”与《易》“数”的关系看,“数”是先于“象”的。为了很好地说明“数”先于“象”或“象”先于“数”的观点都同样是为了说明“寓道于象数”,在此先将“数”先于“象”的观点作一简介。

从考古学成果与世传史料的角度都可以得到一个结论,即《易》卦的出现与“数”的奇偶性发现及阴阳观念的形成有关。“数”成为后来“数”论的基础,“阴阳”即是后来“象”论的前提。因此,《易》卦的形成或出现,是同古人对于“数”的认识分不开的。江苏海安县出土的松泽文化中的骨角器,河南安阳殷墟四盘磨出土的卜骨,洛阳北窑西周墓出土的铜戈,安阳出土的陶范,陕西岐山凤雏村出土的周原甲骨,长安张家坡出土的西周卜骨等,



^①周治平《纬候不起于哀平辩》引黄石斋言,《诂经精舍文集》卷12,中华书局1985年版,第350页。

都刻有十以内的一位数中的三个或六个数组成的图形卦即数字卦，如见于张家坡卜骨上的䷄（六八一—五一，䷄，大壮），䷄（五一—六八一，䷄，无妄）等。据张政烺的研究表明：组成数字卦的数字，在三十二个卦例中，“一”一共用了36次，“五”一共用了11次，“六”用了64次，“七”用了33次，“八”用了24次，“二”、“三”、“四（䷄）”三个字缺，因为这三个数字在刻画数字卦时，容易混淆，古人将“三”归入“一”（阳数归于一），将“二”、“四”归入“六”（阴数归于六），从而略去了“二”、“三”、“四”三个数。^①这个观点是可信的。不用“二”、“三”、“四”这三个数^②，显然经过了一番抽象、整理的功夫；而且，从其归类的方法看，显然已经发现了“数”的奇偶特性。但是，尽管已省去了容易混淆的数字，尽管通过省去而显示出便于刻画和易于辨认的优点，但仍然存在着过于繁杂的弊端。如果依于后来八卦与六十四卦的固定形式来衡量，则数字卦就难于定型了。因为八卦只是由阴阳二爻组卦，即 $2^3=8$ ，这是非常简单的。而如果用“一”、“五”、“六”“七”、“八”这五个数字的话，则 $5^3=125$ ，这是无法达到现在的定型的。至于组成六爻卦，那就是 $5^6=15625$ 种卦型了，这是非常明显的复杂化了。它表明：数字卦还必须继续的简化下去。这个简化过程就是把五个数字简化为两个数字或两个要素。

这一简化过程的详细情形似无法弄清。但可以看出，在西周中叶以后，已经用“九”字代替“七”字了。从1978年湖北江陵出土的天星观战国竹简中发现，虽然保留有数字卦的残存遗迹，但只有“一”、“六”、“八”、“九”这四个数而去掉了“五”字，这既同《易传·系辞传》中的“四营而成易，十有八变而成卦”之说基本一致，也可以看成是《易纬·乾凿度》中“《易》变而为一，一变而为七，七变而为九”之说的中介。因此，由五个数减为四个数，已经是一个很大进步。



①张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《文物》1984年第4期。

②殷及周初的筮数中不见“九”字，而1980年春在陕西扶风齐家村发现的一些周代甲骨文中，内有一片卜骨是西周中期以后的，在这一版的五卦三十爻中，筮数出现的次数是不平衡的，其中“-”，11次；“二”，“三”，“四”，“七”，0次；“五”，3次；“六”，8次；“八”，6次；“九”，2次。此表明在周代中叶前，数字卦用五数，即 $5^3=125$ ， $5^6=15625$ 种。



图046 含数字卦的中鼎铭文



图047 周原卜甲上的数字卦形

在天星观竹简中，还有一个只用一个数字“八”的，另一卦也只用五个“六”，一个“一”。在安徽阜阳双古堆一号汉墓出土的竹简上，也保留有两个数字组成的卦形。它表明：由四个数逐渐变为两个数字的简化过程直到汉代尚未完全完成。这就是《易》之阴阳爻，特别是阳爻的确定为什么要“一变而为七，七变而为九”；为什么阴爻之变要“变八之六”的关键所在。

数字简化的过程，即数的奇偶特性在《易》卦形成过程中的运用过程。而这一运用过程，也就正好是与阴阳之象结合的过程。

早在殷代，随着生产的进步和天文、气象科学的发展，阴阳观念就已产生了。殷人在祭祀之时往往选在丁日，征伐往往定在春季，也就是《礼·曲礼》上的“外事用刚日，内事用柔日”的典型形式，也即是阴阳观念的典型表现形式。

以阴阳为象，其原因在于在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在人者莫明于男女。因为日为阳，月为阴；火为阳，水为阴；男为阳而女为阴。

至于“既景乃冈，相其阴阳”（《诗·大雅·公刘》），则更是以“象”论阴阳的典型表现。因此，阴阳观念的产生，是阴阳之“象”反映于人们认识中形成的，《易纬·乾坤凿度》的“大象八”直接以“离为日，坎为月”，其它《易纬》多以日离月坎为主象等，似都保留了前人最初的探索。



图048 约鲁巴（yoruba）人的结绳字

总之，“象”之与“数”，本是两个不同的科学要素，一是作为最初自然科学发展的数学，一是在农事经验中总结提炼出的哲学思维。因此，二者本来有两个不同的发展线索。直到最后，“象”、“数”互相渗透，直接渗合在《易》学中。“象”指卦象的符号系统；“数”指《易》的运数系统，二者的结合直接给后世《易》学家提出了探讨“象”、“数”先后关系的问题。按照《易纬》的说法是：“形及于变而象，象而后数”，是“阴阳成数”。因此，“象”先于“数”，数依于“象”。但是，按照上面所考察的发展过程，则是“数”成在先而“象”成在后，所以从理论总结的角度看，《易纬》的说法不合符《易》卦形成的实际。

诚然，无论是先有“象”后有“数”，还是先有“数”而后有“象”，有一点是共同的，这就是“理”寓于其中。它指的是“《易》卦的原理或义蕴，包含在卦象，运数与卦爻辞中”^①。因此，“寓道于象数”，是这两种说法的



^①刘蔚华《易经中的朴素辩证法思想》，见唐明邦等编《周易纵横录》，湖北人民出版社1986年版，第24页。

共性。下面就《易纬》寓于象数之中的“道”或“理”择要加以分析。

(二) “《易》一名而三义”

在总的指导思想上,《易纬》是根源于《易传》的。在《易传·系辞传》中,曾肯定“《易》与天地准,故能弥纶天地之道”,认为《易》是探讨整个宇宙变化之道的理论体系,肯定其“知周乎万物,而道济天下”,肯定其“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”。所以,“夫《易》广矣,大矣,以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣。”

《易传·系辞传》的这一思想是后世治《易》者所公认的。作为“开物成务,冒天下之道”的《易》,《易纬·乾凿度》不仅认同其“所以极天地之变,尽万物之情,明王事也”,而且给《易》“道”以明确的解释。它不仅肯定《周易》的每卦有六位三才,即天之阴阳、地之柔刚、人之仁义,也就是说,肯定《易》卦六爻所言是天道、地道与人道;而且还把整个宇宙间的大问题简化为天道与人道两大部分,并对整个按《易传·序卦传》所编排起来的《周易》六十四卦分为上下二经作了阐述,指出其旨在肯定天道与人道之分,上经言天道,下经言人道。同样,《易纬》也肯定《易》旨在于“以体天地之撰,以通神明之德”。按照《易纬·乾凿度》的说法,在于“《易》者,所以经天地,理人伦而明王道”。这就表明,《易》以载“道”,《易》即“道”,这就是道的普适性、至上性、绝对性。

既然“道”具有普遍适用性,既然“道”具有绝对至上性,那么,究竟什么是“道”?也就是说,“道”的实质是什么?关于这一点,《易纬·乾凿度》中提供了明确的答案。而且,由于它主张《易》即是“道”。所以,“道”的实质也就是《易》的意蕴。它说:

《易》者,易也,变易也,不易也。管三成德,为道包籀。

这节《易》义或《易》“道”的论述是《易纬》“道”论的出发点。从上引《系辞传》等《易传》的论述看,它的确是来于《易传》并高于《易传》的,它将整个世界的总的原则从“道”与“德”等两个层面考察,其内容虽然相同,但考察的角度却有区别,二者互不离异,不可分割。其中心内容有

三，即简易为一，变易为二，不易为三，唐孔颖达《周易正义》、清张惠言均依此立意，定之为“《易》之三名”、“《易》一名而三义”，“简易”言其“德”，而意又包其它二者于其中，“变易”、“不易”言其“道”，虽兼统矛盾于其中，然也含“简”易之义。因此，“道”之与“德”，内容一律而各有其特异处。

在《易纬·乾坤凿度》中，《易纬》的作者同样立定于《易传·系辞传》而提出了“四义”之说，在某种程度上说，是把上述三义之说具体化了。它指出：“《易》名有四义，本日月相衔，又易者，又易，易定。”这说明，《易》之为义，主要有四大要素，其一是“本日月相衔”，以日月往来、变通无穷期为本，即所谓的往来之“易”，如《易传·系辞传》中所言：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。”其旨在指出“《易》彰往而察来”。其二是“生万物不难”，即生生不穷之“易”，此为《易传·系辞传》之所谓“日新之谓盛德”，或如“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”之类，它明白万物生化无穷之理，其旨在明“生生之谓易”。孔颖达谓之曰：“生生，不绝之辞，阴阳转变，后生次于前生，是万物恒生，谓之易也。”又曰：“新新不停，生生相续。”（孔颖达《周易正义·序》）其三是互变之“易”，即“轮转交易”，它指明运动变化过程中的互相转化，也就是物质的相互转化，《易纬·稽览图》之所谓“阳物变为阴物，其反也，阴物变为阳物”即是。按照《易传·文言传》的说法是“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也”。而按照《易传·系辞传》的说法则是“爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪交感而利害生”。此阳中有阴，阴中有阳，阳变为阴，阴变为阳，也就是物质的相互转化。

此上三义，如果给予总体把握，则是指“变易”之“道”，旨在肯定世界是“细缊千态万状，变化莫测”（清河郡本辑佚以为系《易纬·乾凿度》文）的。若仔细考察，则可分三端，往来之“易”，可以认着是位置的移动，庄子《天运》谓“日月其争于所”即是；事物的不断发展、更新，是一种纵向运动，《易传·系辞传》谓“天地之大德曰生”即是；从运动的复杂性看，关键在于横向交错运动，即事物的互相转化。所以，《易纬·乾凿度》的“变易”之说，被《易纬·乾坤凿度》加以展开，确定了三种不同的变化形式。如果给



以概括，那就如《易纬·乾凿度》中所说“变易”是自然、社会、人事的总的根本法则。因此：

变易也者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，变节相和，能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝，纣行酷虐天地反，文王下吕九尾见。夫妇不变，不能成家，妲己擅宠，殷以之破。大任顺季，享国七百，此其变易也。

由此表明，从自然、社会直到人事，都是不断运动、变化和发展的。这是一个普遍的根本原则。

在《易纬·乾坤凿度》中论述的第四个意义即是“易定”，不更改天地尊卑之名号，不更改君臣上下之分位，不调整父子上下之等位。所以，“位”是不变的。《易传·系辞传》曰：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”这些思想和《易纬·乾凿度》的思想也是一致的，因而被概括为“不易”。

不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子扶，此其不易也。

总之，在《易纬》之中，一方面肯定世界有其不变的特性，另一方面又肯定世界总是在变，两者的统一，也就是事物的变动性和常住性的统一。实质上，《易纬》哲学也就是遵从这一角度，即运动应当从它的反面，即从静止去理解事物的运动变化的角度。如果剥去其特定的社会历史运用，就应当给予恰当肯定。在《易纬·乾凿度》所论述的“三义”之中，还有“易也”一义，即说明《易》含有“简易”之义。何以理解“简易”呢？我们从《易传·系辞传》中实可找到这一理论的端绪。其曰：“乾以易知，坤以简能。”

易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中也。”又曰：“是故卦有小大，辞有险易。”又说：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”凡此种种，并言《易》有“简易”之德。《易纬·乾凿度》依此而立说，故亦云《易》三义中有“简易”，并以此为首，其说实合于《易传·系辞传》。对于此《易》“简易”之义，《乾凿度》论之曰：



图049 易外别传先天六十四卦直图

易者，以言其德也，通情无门，藏神无内也。光明四通，效易立节。天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列。五纬顺轨，四时和，粟孽结，四读通情，优游信洁，根著浮流，气更相实，虚无感动，清净炤哲，移物致耀，至城专密，不烦不挠，淡泊不失，此其易也。

由此可见，“简易”是一种“德”，《易传·系辞传》称之为“至德”。而《易纬》则说“简易”是专门用来说明《易》的德性的。关于这种德性，其内容自然很多，其主旨在于说明：如果把握了《易》，就能于天地之间而无内外之别地通万物之情、通神明之德。特别是一旦如八卦之序一样，律历协和，五星遵守其运行轨迹，春、夏、秋冬四时和顺，雨露滋润禾苗壮，江淮河济自然而然地奔流到海，草木动植之类亦变动运转不停。虽然如此，整个世界是不烦不挠的。因此，尽管有变与不变之别，但都可以一统于《易》书之中，此不是简易之至吗？因此，说《易》简易，就在于它把整个世界当成一个有机联系的整体来把握。所以，对于客观事物说来，由于其具有内在的规定性，

故都有规律可寻。并且正是由于这种客观规律性，使得人们能够逐步认识事物。如果在总体上坚持了这样一个原则，那整个世界的根本之理就得到了。为此，《易传·系辞传》指出：“《易》简而天下之理得矣。”实际上，其所谓“《易》简”，就在于把握了世界的统一性，认识了世界的变化之理与不变之道。

综上所述，在《易纬·乾凿度》中，《易纬》分“道”与“德”立论，“德”统三义，即“管三成德”，而要考察“道”，也就必须理解“德”。所以，了解和把握“德”，实际上就成了理解其“道”的关键。当然，《易纬·乾凿度》与《易纬·乾坤凿度》对于这种《易》义的理解是各有不同的。梁刘峻(字孝标)《世说新语·文学》注引郑玄《序易》云：“易之为名也，一言而函三义，简易一也，变易二也，不易三也。”清人惠栋等仍之。孔颖达《论易之三名》引郑玄《易赞》及《易论》云：“易一名而含三义，易简一也，变易二也，不易三也。”近现代学者往往以“变易一不易一简易”的逻辑顺序来理解，认为在变易中包含着不可变易的规律即是简易，笔者即坚持这一分析理路。丁四新则认为“易也”之“易”即“易者以言其德也”之“易”是根本的，是肯定本体的本然状况，“德”、“诚”、“神”、“通”、“藏”等范畴结合“气更相实”的命题，使形上之气转入形下之气，包含有变易与不易二义。所以，“易一名而含三义”实具有很深的哲学道理和较严格的逻辑层次，它的精神实质即是郑注所谓“言易道（理）统此三事，故能成天下之道德，故云包道之要籥也”^①。尽管各家的理解不同，但有一点可以肯定，即在《易纬》的思想产生后不久，就已产生了较为广泛的影响。郑玄依此作《易赞》及《易论》^②；孔颖达作《周易正义》，卷首有八论，其首论即是“《易》三义”，并系统地引证了《易纬·乾凿度》之说。而且，其之所述还传至日本，《华严演义纂释》卷三十六所引与孔氏《正义》之文相同即其证。诚然，“三



^①丁四新《“易一名而含三义”疏辨》，《中国哲学史》1996年第3期。

^②《易赞》可视为郑玄对《周易》的解题，原文已佚，散见于《世说新语·文学》刘孝标注和《周易正义·卷首·八论》。清代袁钧辑其佚文，附于《易注》卷九末。郑玄在《易赞》中解释了《易》的含义，即《易》之为名也，一言而函三义：简易，变易，不易。郑玄在《易赞》中还对三代《易》名作了解释。

义”之说也受到了不少的非议，诸如张尔岐在《蒿庵闲话》中说：“简易、变易，皆顺文生义，语当不谬。若不易，则破此立彼，两义背驰，如仁之与不仁，义之与不义。以不易释易，将不仁可以释仁，不义可以释义？承伪袭谬如此，非程朱熟能正之”。与此相似，今人王明在《周易参同契考证》一文中也称：“按此三义，不第自相矛盾，矧矣未可尽通。不易、变易，自相矛盾，简易更非《周易》本义。……三义之中，简易之说，由穿凿而成，不易之说，由卫道而设。”实际上，真正可以体现《易纬》哲学思维真谛的恰恰是这三义之说，即任何事物都具有矛盾，而矛盾的趋向又是统一。所以，作为人，特别是人君，更应如《易纬·乾凿度》所要求的“夫执中和，顺时变，以全王德，通至美矣”。由此可以看出，我们应当发掘这种辩证思维的精华。自然，我们也不应当排除其固有的“卫道”成分，但这并不妨碍我们在剥去其特殊运用的神光之后，取出其合理而深刻的东西，这就是“道”分天人而“管三成德，为道包龠”，其结果也就是“道”统常变。

《易纬》的“易一名而含三义”思想，在一定程度上体现了人类认识的共性，并且可以直接应对黑格尔的挑战。在黑格尔看来，由于中文与西文拼音文字的根本差异，西方哲学中讨论的问题只可能存在于西方，那么由此得出的结论就是：不可能进行跨越东西文化界限的比较。然而，钱钟书在《管锥编》开篇“论易之三名”，确又分明引出了对这一问题认识上的人类共性。钱钟书首先即力驳黑格尔“尝鄙薄吾国语文，以为不宜思辨”的谬误^①。黑格尔举德语Aufheben一词，以为该词最能体现辩证法的精妙，因为此字容相反两义于一体（过去中文采用音译为“奥伏赫变”，现在通译“扬弃”），其含义为“保存”亦为“清除”，为“发生”亦为“终止”，乃“同一字而具相反意义”者。然而同一字具相反二义，并非德文所独有。语言学家史蒂芬·乌尔曼就曾指出“同名而具相悖二义”是“双义词中的特例”，如拉丁文sacer与法文sacre一字，就既有“神圣”又有“被诅咒”之义^②。费洛伊德评论卡尔·阿贝《论原始词语中的反义》一书，也注意到在埃及的象形文字中“可以找到许多双



①钱钟书《管锥编》，中华书局1986年版，第1页。

②Stephen Ullman, Principles of Semantics (Oxford: Basil Blackwell, 1963), p. 120.

义词，其中一义与另一义刚好相反”^①。钱钟书则从“易一名而含三义”出发，说明同一字而含相反意义在中文里可以举出许多例证，而且总结出这种情形可分两类：“一曰并行分训……两义不同而亦不悖”，“二曰背出或歧出分训……古人所谓‘反训’，两义相违而亦相仇。”至于黑格尔，钱钟书说：“其不知汉语，不必责也；无知而掉以轻心，发为高论，又老师巨子之常态惯技，无足怪也；然而遂使东西海之名理同者如南北海之马牛风，则不得不为承学之士惜之。”^②据钱钟书《谈艺录·序》说，“东西海之名理同者”，即说“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂”^③。据此，钱钟书通过语言的共性分析，不仅看到了不同语言文化之间的当然差异，而且也看到了人类各民族思维的共通之处，从而论证了各民族相互沟通和理解的可能性。由此也说明《易纬》“易一名而含三义”思想历史价值与现实意义。

（三）“《易》一阴一阳，合而为十五之谓道”

从上述“取象比类”、“阴阳成数”可见，《易纬》是自觉地运用“象数”来阐明《易》“理”的。但不仅于此，《易纬》还坚持“《易》一阴一阳，合而为十五之谓道”等，即通过“象数”的形式来表现出《易》“道”。

在《易传·系辞传》中已有“一阴一阳之谓道”和“知变化之道”的命题，对阴阳之“象”的寓“道”使命有所引发；在《易传》中还阐明了不少的《易》数，对“数”的寓“道”功能也有所揭示，《易纬》则综而用之，用阴阳动静来显示变化之道，以之作为“变易”的根本点。用“七、八、九、六”来显示“彖、变”之“数”，或称之为“动、静”之“数”，得出了“《易》一阴一阳，合而为十五之谓道”的结论，以“象数”的统一寓“道”为宗，实际上赋予了象数学以义理学的使命。《易纬·乾凿度》指出：

阳动而进，阴动而退，故阳以七，阴以八为象。《易》一阴一



①Sigmund Freud, "The Antithetical Sense of Primal Words", trans. M. N. Searl, in Collected Papers, 5 vols. (New York: Basic Books, 1959), 4:185.

②钱钟书《管锥编》，中华书局1986年版，第1-2页。

③钱钟书《谈艺录》补订本，中华书局1986年，第1页。

阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一。阳动而进，变七之九，息也；阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太乙取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。

从上文可以看出，《易纬》认为：在《周易》一书中，卦、爻之分阴分阳是一个最基本的前提；而阴阳俱动，但又各有其变化的趋势，即阳进阴退。因此，根据“阴阳成数”的原则，阳七阴八也就确定了。这样，一阴一阳，一退一进，从数言亦即一“八”一“七”，二者合之，即为十五。所以，“十五”也就是“道”。

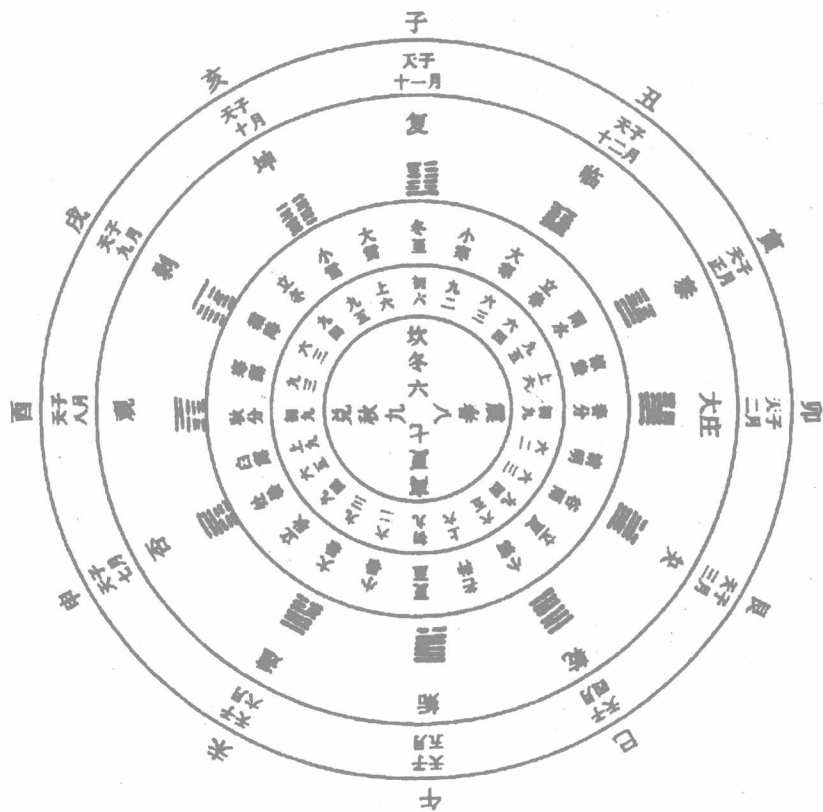


图050 四正卦及十二天子卦图

实际上，在《易纬·乾凿度》中，不单纯是“阴阳成数”的问题，而且是

阴阳“合而为十五之为道”的问题。因此，《易纬》在阴阳矛盾的数级化研究方面作出了一定的贡献。如果结合《黄帝内经·素问》“阴阳之量各有多少，故曰三阴三阳也”来考察，就可知秦汉时期在阴阳矛盾的数级化研究方面，《易纬》及其同道都作了艰苦努力。如果说从“象”的角度考察是从质的方面揭示、从“数”的方面考察是从量的角度揭示的话，那这里就是从质量统一的角度来揭示。因此，从质量统一角度来揭示阴阳矛盾现象在《易纬》中则最系统、全面，这是第一点。

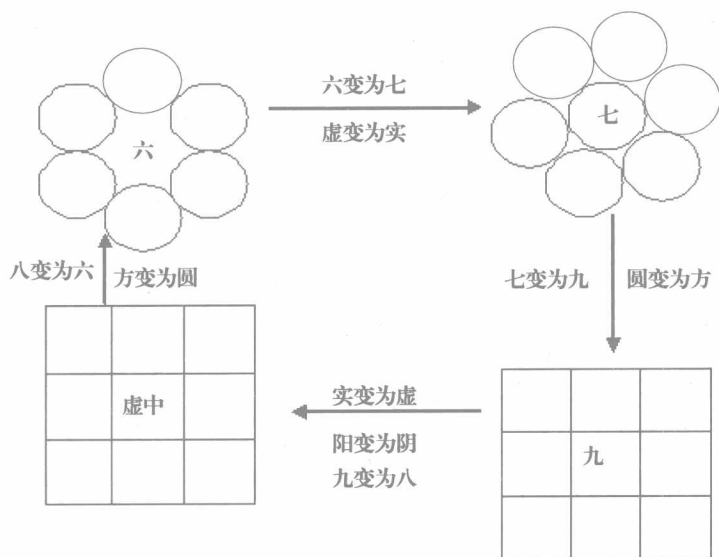


图051 阴阳运动、六七八九、方圆虚实互变图

第二，“数”的进化或退化是变化之道的量的表现。在《易纬》看来，阴阳变化之道的最大特点就是“消息”，这一“消息”的数量化表现就是“七、九、八、六”的消长过程。“阳变七之九”，这是动变之变；“阴变八之六”，这是静变之变，二者合起来都等于“十五”，说明动、静本来相一致、相统一，其实质也应是一律的。静者静动，非不动。为此，《易纬》把阳的变动看成是从七到九，即看着是一个前进上升的过程，即“象其气之息也”，表明乾阳生曰息。如果以一个圆为中心点，再在其圆周上作与此圆相同半径的切圆，如切圆相切而不交叉的话，则一定可以作出六个圆，加上原来的圆

也就是七个圆，把圆变成方则是九个方。从“数”的角度看，从七到九；从“象”的角度看，从圆到方。如果结合“天道曰圆，地道曰方”的思想，则从圆到方，即已经从天道转入地道，从阳到阴，此以其变动方向因阳极反阴之故。如果把九个方虚其内，则成为八个方。这是从地道到地道，虽然是从阴到阴，方向未变，但数已从阳数变到阴数，即从九变到八，因为“九者，气变之究也”。所以，量变的积累会引起质变。同样，如果把八个方变成圆，则只能变成六个圆，此从方到圆，从地道到天道，这是根本方向的转变，是质的变化。但“数”的变化还没有达到极至，从八到六，是最为明显的变化；把六个圆实其内，则又变成七个圆即阳之正了。^①

由此可见，不仅伴随着一定的数量变化会有一定的质变发生，而且伴随着质的变化也会相应地引起数量的变化，即阴与阳、天道与地道、方与圆、虚与实、内与外的互相转化会引起阴阳之数的增减，这是一个阴阳无限循环的转化过程，其循环转化的结果是阴阳消长，亦即是“道”。从“数”的结果看，是“阴阳合而为十五”，这也是“道”。所以，在上述引文中不仅看到了《易纬·乾凿度》提供给人们的“一阴一阳之谓道”理论的“数”级化表述，而且也看到了“变化之道”理论的“数”级化表示。因此，“以数统类”在《易纬》的特殊运用中，反映的是通过“数”体现出来的阴阳无限循环转化的过程。这个转化过程的实质就是物质互相转化的辩证法则。



①胡谓《易图明辨》卷5曰：“今按此之上文曰天圆而地方，圆之数起一而积六，方之数起一而积八，变之则起四而积十二也。六者，常以六变；八者，常以八变；而十二者，亦以八变，自然之道也。又曰圆者六变，六六而进之，故六十变而三百六十矣。方者八变，故八八而成六十四矣。阳主进，是以进之为六十矣。然后继以圆星方土之说。玩其辞旨，盖积数自然之理，凡以七圆物相聚，必以一为心，而环之以六，⊕，此形是起一而积六也；凡以九方物相聚，必以一为心，而围之以八，⊞，此形是起一而积八也，凡以十二方物相聚，必以四为心，而围之以十二……此形是起四而积十二也；圆者聚七之形，如众星之丽乎天。以六变而为三十六，进之极于三百六十。当期之日，得气朔盈虚之中，而星于是乎一周，是为治历之本。故曰历纪之数，肇于此……方者，聚九之形，象九州，亦八家同井，中为公田象也。”可备一说，巴蜀书社1991年版，第122页。另外，杨柳桥说我们看上面这两个图，圆的是以“六”包“一”，虚其中，就是“六”；实其中，就是“七”。方的是以“八”包“一”，实其中，就是“九”；虚其中，就是“八”。阳圆，阴方；阳实、阴虚。所以“七”圆而实，为“正阳”；“八”方而虚，为“正阴”。“九”虽实而积方，阳将变而有阴，所以为“变阳”；“六”虽虚而积圆，所以为“变阴”。见《先秦易学中的数理问题》，《辽宁大学学报》1982年第5期。

由此还可看出，虚实、方圆、进退、动静等，都是通过“数”的变动显示出来的。而虚实、动静、进退、阴阳、方圆等，又都可以通过《周易》的卦爻象表现，特别是阴阳之象的表现。因此，《周易》的卦爻象本身也有一个变化过程。这可看作是《易纬》通过卦爻象构成来揭示的事物变化发展趋势，其中包括“数”变趋势。对此，《易纬·乾凿度》指出：

故《易》始于一，分于二，通于三，周于四，盛于五，终于上。初为元土，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。凡此六者，阴阳所以进退，君臣所以升降，万人所以为象则也。

这说明，从初爻至第六爻，本身即呈现出一个不断上升的过程。

在这里值得特别提出的是，《易纬》的上述观点，其中包括“《易》一阴一阳，合而为十五之谓道”的观点和“变化之道”的观点，都是奠定在事物互相联系基础上的。《易纬·乾凿度》曾有“故太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五”之说，其实质也就是如此，其所谓之“九宫”，实即是“幻方”，其排列方法虽然多种多样，但结果都是一十有五。其特点是：在这种排列中，其中的任何一数都与其他数处在一个统一的整体之中，都处于一个不可分离的联系之中，若变换其中的任何一个数，其他的数都会跟着变化。否则就不会得到“四正四维皆合于十五”的结论。这样，“四正四维”都处在紧密的互相联系之中。所以，在《易纬·乾凿度》那里，用“数”来表达的不仅仅是事物的互相转化，而且是互相转化的基础——事物的普遍联系。虽然从现在的科学水准看来，这种观点难免有神秘而可笑的地方。但是，它作为酵母，不仅在数学上孕育出了一些可贵的数学成果，而且在哲学上由“数服从于一定的规律”想到了“同样，宇宙也是如此。于是，宇宙的规律性”^①便被说出来了。

总之，《易纬》通过对“一阴一阳之谓道”的量化揭示，分析出“变化之道”的数级化规定。其总的结论是事物是充满矛盾的，事物的运动变化是由矛盾引起的。并且，事物的运动变化是由事物的普遍联系构成的。因此，



^①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第527页。

在剥去其特殊的运用之后，就可以发现其中隐含的科学成果。

（四）“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也”

由“阴阳成数”的总原则指导，《易纬》确立了“《易》一阴一阳，合而为十五之谓道”的阴阳矛盾观之基础是阴阳。那么，“阴阳”以什么“象”表现出来？所谓的“取象比类”，因什么“象”去比什么“类”呢？在这里，我们必须分析一下《易纬》论“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗”的命题，这也就是《易纬》于《易》“象”之中所寓之“道”，其中也同样离不开《易》数。

《易》“象”，就其最初根源说来，在于客观事物自身之矛盾中。因此，要揭示《易》“象”，就必须分析《易纬》对客观事物自身的论述。对此，《易纬·乾凿度》说：

物有始，有壮，有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。物有阴阳，因而从之，故六画而成卦。

这就是说，卦“象”的根据在于客观事物。但是，客观事物何以会导致六画之卦呢？因为每一事物都有产生、发展、终结等前后相继的三个发展阶段，并且每个阶段都包含有阴阳矛盾的两个方面，即“乾坤相并俱生”，这就三二归六，故有六画。这里，从卦象的角度说，即是肯定了阴阳矛盾的普适性，实质上是承认了矛盾的普遍性，即矛盾无处不在，无时不有。

“乾坤相并俱生”的命题，说明“乾坤”是阴阳矛盾的基本形式和突出表现。因“乾坤”也就是“天地”，故《易纬·乾凿度》强调在整个一卦的六画之中，“三画已下为地，四画已上为天。……《易》气从下生。动于地之下则应于天之下，动于地之中则应于天之中，动于地之上则应于天之上”。这既说明了“乾坤相并俱生”的卦中表现，又适合了事物发展三阶段的过程。因此，卦“象”所反映的实际上是“一阴一阳之谓道”，是寓《易》之“道”于“象”中。

为了说明“乾坤相并俱生”，还可以《易纬·乾凿度》中论太极分化一段为例说明，其有论曰：

《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春、秋、冬、夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。

这说明，天地乾坤，应当是阴阳矛盾的最根本表现。

在论述《易》之上下经之分时，《易纬·乾凿度》有一详细论述，并比拟于“乾坤相并俱生”而论及其它曰：

乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也。为上篇始者，尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎、

离为终。咸、恒者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇。夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也。故为下篇始者，贵之也。

在这里，“乾坤”是阴阳矛盾的根本表现，是万物得以生生的最根本条件。而“坎离”是在天者莫明于之象，即在天者莫明于日月，所以是阴阳矛盾的典型表现。至于人类社会，男女、夫妇，则是这方面的典型形态，因而也是阴阳矛盾的典型形态。

正是基于上述观点,《易纬》在继承《易传·系辞传》的基础之上,得出了矛盾引起事物运动、变化及发展的结论,即《易纬·乾凿度》曰:

泰者，天地交通，阴阳用事，长养万物也。否者，天地不交通，阴阳不用事，止万物之长也。……损者，阴用事，泽损山而万物损也。……益者，阳用事而风雷益万物也。

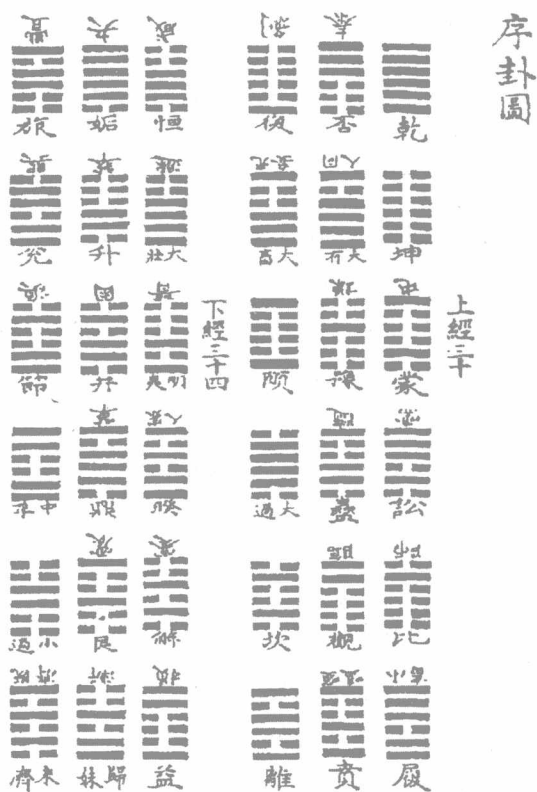


图052 六十四卦“二二相偶，非覆即变”卦序图

泰卦上卦为坤卦，下卦为乾卦，乾为天坤为地，地气下沉以感天，天气上达以接地，故谓之泰：“泰……则是天地交而万物通也。”上节中则谓“天地交通，阴阳用事”。否卦与泰卦正好相反，否卦上卦为乾卦，下卦为坤卦，乾天坤地，天气上升，地气下沉，升越上，沉越下，故天地不交而闭塞成冬。所以刘熙《释名》曰：“冬者，终也，物终成也。”因之而有上“阴阳不用事，止万物之长也”一说。

总之，《易纬》通过肯定事物的发展有始、壮、究三个发展阶段，肯定每一阶段都具有阴阳矛盾的两个方面，从而肯定了矛盾无时不有的普遍特性。同时，它又肯定每个事物都是“乾坤相并俱生”的。因此，矛盾又是无处不在的，这也是矛盾的普遍性。除此之外，它还通过对事物发展阶段性的认识，实际上认识了事物必然灭亡的趋势，即穷则反始，复归为一。这可以视为一种循环论，实际上承认了运动的永恒性，是属于恩格斯在《自然辩证法》中所指认的那种伟大的把永恒的循环看着是自然界变化的最一般形式的认识，是对自然现象的一切变化的最一般概括：“新的自然观的基本点是完备了：一切僵硬的东西溶化了，一切固定的东西消散了，一切被当作永久存在的特殊东西变成了转瞬即逝的东西，整个自然界被证明是在永恒的流动和循环中运动着。”^①因为在《易纬》看来，整个自然之物可以分为两大类，而阴阳是可以互相转化的，因而物质的相互转化是必然的。在《易纬·稽览图》中，他们论述了事物的相互转化思想：“治道得，则阴物变为阳物^②。其反也，则阳物变为阴物。”姑且放弃其“治道得”的特殊意义，则发现的是阴物和阳物的互相转化。至于其它的诸般物事，也都是互相转化的，诸如颜色的变化：“黑一日，黄；满五日，赤；三日过乃为异象。七十二日变，下为青白雾。君子不觉，七十二日变为赤黄。”又说：“帝德之应洛水，先温九日，九日后五日变为五色。”这些虽然都是关于候气占星之类的妄说，虽然都以“治道德”或“帝德”作为转化的契机，但都建立在由于事物内部矛盾的推动而颜色是可以相互转化的前提之上。实质上，《易纬》正是借此来表明一切都是互相转化的，



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第370页。

②按魏征《隋书·王劭传》引此文，又引郑康成注有此六字，原本脱，今补入。

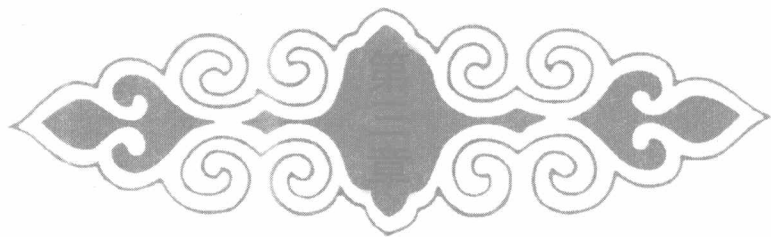


而阴阳转化就正好是这一转化的基本形式。因此，在《易纬》看来，矛盾引起变化，甚至变化本身就是动与静的矛盾统一体，这的确是一个值得注意的辩证思维因素。

《易纬》的这种转化理论，似乎直接影响到了《太平经》。《太平经·大小谏正法》有论曰：“故天生凡事，使其时有变革。……夫天地万物变革，是其语也。”《太平经·断金兵法》曰：“故天道比若循环，周则复反始，何有解已。”《太平经·谋诀》曰：“夫天道比若循环，周而复始。”《太平经·天乐得善人文付火君诀》曰：“无极之政，周者反始，无有穷已也。”《太平经·戌部·阙题》亦曰：“周者反始环无端。”这一观点，无非一语道破之，即如《易纬·稽览图》之言：“终则反始，无有穷也。”因此，事物的运动变化是永无穷期的。^①



^①本段所引《太平经》文字，出自吴枫主编《中国道学通典·太平经释读》，南海出版公司1994



《易纬》的历史观

第三章

《易纬》的历史观



任何事物都具有其发生、发展和灭亡的过程，因而有自己的历史。这一观点对于自然、社会及人类认识说来，也都是适用的，这是问题的一个方面，强调的是运动、变化、发展与事物的不可分离性，即“整个自然界，从最小的东西到最大的东西，从沙粒到太阳，从原生生物到人，都处于永恒的产生和消灭中，处于不断的流动中，处于无休止的运动和变化中”^①。另一方面，任何事物的运动、变化和发展都是能够被人们认识的。随着人类认识的深化，人们的认识也有一个由片面到全面、由局部到全部、由表及里、由此及彼的过程。因此，人们的认识也有一个过程。按照这一观点，研究《易纬》就既应探讨《易纬》对于自然、社会历史过程的认识，也应探讨《易纬》对于认识过程的认识。

一、《易纬》的自然史观

人们所面对的世界是怎么来的，它走过了什么样的历史历程？各民族在其不同的历史时代，都给人们留下了探索的足迹与思考的历史。



^①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第370页。

（一）从《易传》到《易纬》

关于世界的起源，在古代的欧洲，曾有一首诗说：

那时候，上面的青天还没有称呼，
下面的大地也没有名字，
其阿玛特（海洋）是大家的生母，
万物都和水在一起。

很明显，在整个地球上，“万物都和水连在一起”，故水是万物之原。

古希腊哲学的奠基人泰勒斯认为“水为万物的根源”，因为任何事物都有产生和消灭之时，唯水是常存的。继此之后，阿拉克西曼德认为世界产生于“不定者”或“无限者”，由于在“无限者”的内部蕴藏着冷和热、干和湿等两种对立的要素，从而形成五光十色、千变万化的世界。阿拉克西米尼则认为空气乃为万物的始基，气受热稀散而为火，受冷凝聚而为水、土及石头。自然界的一切变化，都是由于气的变化造成的。赫拉克利特则认为“这个世界对于一切存在物都是同一的，它不是任何神所创造的，也不是任何人所创造的；它过去、现在和未来，永远是一团永恒的活火。在一定分寸上燃烧，在一定分寸上熄灭”。所以，在古代欧洲，人们就世界的本原问题，已作了较为天才的猜测。

在西方宗教神学思想中，影响较大的，也是比较流行的看法则是“上帝创世说”。它的基本思想是：我们赖以生存的这个物质世界，并不是从来就有的，而是由万能的上帝创造出来的。因此，我们所面临的世界万物的本质，不过只是上帝精神的体现。比如《圣经》上说：我们世界的造物主——上帝耶和华，经过了亿万年完全自由自在的生活以后，度过了不知春秋的久远的混乱而黑暗的日子以后，感到寂寞孤独，于是心血来潮，开始创造了光，称光明为昼，称黑暗为夜；第二天创造了天堂；第三天创造了植物；第四天创造了太阳、月亮和星星。第五天创造了飞禽走兽和鱼类动物；第六天按照自己的形象创造了人；第七天休息。一周七天的由来即此。更为有趣的是，三百多年前英国有个主教名叫乌索尔，甚至根据《圣经》，算出了上帝创造世界

的时刻，即耶稣诞生（纪元）前4004年10月23日上午9时。上帝创造了世界以后，就一成不变了。

在东方的古代世界，古印度有“四大”之说，认为地、火、水、风是构成一切物质现象的基本元素。据《俱舍论》卷一称：地的属性是坚，作用是持；火的属性是暖，作用是熟；水的属性是湿，作用是摄；风的属性是动，作用是长。万物与人的生长，并因于此。在古代中国，有八卦说，有五行说，有阴阳说，有元气说，也有与“上帝创世说”相近的“盘古开天”说等。但在此诸说中，以元气说最为明白而正确。

“元气”说是在“精气”说的基础上提出来的，它或以《鹖冠子·环流》篇“阴阳不同气，然其为和，同也”的思想为根据，以《泰录》篇中“故天地成于元气，万物乘于天地”为初始，以汉代元气说为盛行期。元气论是汉代哲学的主题，而《易纬》又是汉代元气论的全面阐述者。故有学者认为，《易纬》的宇宙生成论是汉代宇宙生成论的中间环节，强调从天地与阴阳关系的角度看，汉代气化宇宙生成论经历了三个发展阶段：西汉前期黄老道家首先建立气化宇宙生成系统，其中非无形气态的“天地”环节，是明显的理论缺陷。儒家思想居统治地位的两汉之际，为使“卦气说”与宇宙终极力量相通，《易纬》作者提出了更复杂的宇宙生成论，认为阴阳二气同时分化为天地二体与乾坤二气，初步凿通了“天地”这个理论障碍。东汉后期在黄老道家复兴中产生的社会批判思潮与早期道教，为安置生命的终极关怀，超越“天地”，建立了简明的气化宇宙生成系统。^①

因此，在叙述《易纬》的思想时应对此加以评析，特别是应首先阐释它的元气演化史观——自然史观。当然，对于《易纬》自然史观的研究，自然应关注传世的战国秦汉时期宇宙生成论中的气化论、阴阳相生论等，但同时还应关注考古发现的帛书文献，如《太一生水》中提供的就是“以前在古籍中未曾见过的一种宇宙生成论”，其模式是道生水，气在水之后^②；其与《管



①王晓毅《“天地”“阴阳”易位与汉代气化宇宙论的发展》，《孔子研究》2003年第4期。

②李存山《从郭店楚简看早期道儒关系》，《郭店楚简研究》，《中国哲学》第20辑，辽宁教育出版社1999年版，第194页。

子·水地篇》接近但又不一致^①，或许是“介于神话、常识与哲学之间的实有论”，或脱胎于较早的“水生论”^②。但《太一生水》却能帮助我们认识《易纬》本身。

《易纬》自然史观的直接基础是《易传·系辞传》的“太极”分化衍生说。

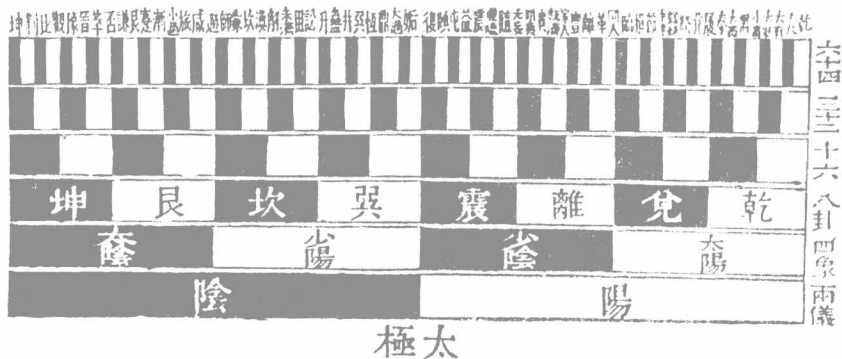


图053 伏羲六十四卦生成次序图

《易传·系辞传》说：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”《易传·序卦传》说：“有天地，然后有万物；盈天地之间者唯万物。”可是，天地万物从何而来？《易传》并没有明确地指出。虽然在《易传·系辞传》中有有关天地万物起源的论述，如：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”但因本身说得不明确，所以歧意也特别多，如在后人的注释中，《文选》注引郑康成释“太极”云：“极中之道，淳和未分之气也。”又虞翻注曰：“太极，太一也。”汉代人注此四句，多以为宇宙生成变化之序，即自然历史的演化序列。

时至宋代，大儒朱熹并不认为《易传》之说即是自然史的生成变化，而



①李存山《从郭店楚简看早期道儒关系》，《郭店楚简研究》，《中国哲学》第20辑，辽宁教育出版社1999年版，第194页；李零《“三一”考》，《哲学与文化月刊》1999年第26卷，第4期（台北哲学与文化月刊编委会），第363页。

②叶海烟《〈太一生水〉与庄子的宇宙观》，《哲学与文化月刊》1999年第26卷，第4期，第336页；庞朴《一种有机的宇宙生成图式——介绍楚简〈太一生水〉》，《道家文化研究》第17辑，三联书店1999年版，第303页。

以为是卦之来历，即画卦之序。但是，同宇宙之生成说一样，遭到了清人李塨的驳斥。他既论“《易》有太极”，“非谓太极为一物生天地万物也。”（李塨《存学编书后》）又驳斥朱熹画卦说。

李氏既背宇宙生成之说，又背画卦之说，其所主者，则揲蓍之说，谓“《易》变也，然有不变而变者以生。崔憬曰：‘五十有一不用，太极也，不变者也。有太极之一，乃可用四十九策，分而为二，有奇有偶也。是有太极，乃生两仪。仪，匹也，一阴一阳相匹也’”（李塨《周易传注》）。可是，按揲蓍之法，“挂一以象三”一语，又无着落。因此，此说也难通。

由此看来，《易传·系辞传》的说法，不仅没有回答天地万物从何而来的问题，而且会造成各种混乱，引起歧义。但是，正是在这些引起歧解的地方，启迪着人们的思考。《易纬》也正是在这个引起歧义的地方，发现并阐释了它的宇宙生成论，论述了它的自然史观。所以，《易纬·乾凿度》指出：

《易》始于太极。太极分而为二，故生天地。天地有春、夏、秋、冬之节，故生四时^①。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。

从上文可见，在避开“生化”的实际内容后，《易纬》回答了天地万物的起源问题。但是它们没有回答“太极”的来源问题而给人们留下了继续思考的余地。所以在《易纬·钩命决》中发展了这种思考：

天地未分之前，有太易、有太初、有太始、有太素、有太极，是为五运。形象未分，谓之太易；元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。五气渐变，谓之五运。^②

在这里，作者指出了“太极”是“气”的“五运”之一。由此可见，从天地万物追溯到“太极”，又由“太极”追溯到“气”变之“五运”，《易纬·稽览图》甚至还把“象”提高到“气”本论的高度，强调“象者，气也”。因



① “天地有春夏秋冬之节，故生四时”一句，萧统《文选·寡妇赋》注引无“地”字，“生”字亦作“主”字。今按上下文义，当有“地”字为当，“主”亦应作“生”字为是。

② 此当为《易纬·钩命决》之文，刘仲达《鸿书·天文部》引以为系《孝经纬》之文，甘泉黄奭《逸书考》以为系《孝经纬·钩命决》文。考日本《三论立义检幽集》二《辩证论》，又《华严演义钞纂释》卷36《圆学路钞》引并称为《易纬·钩命决》文，考其旨合于《易纬·乾凿度》、《易纬·乾坤凿度》，则知作《孝经纬》之文误，或各书均有此文。

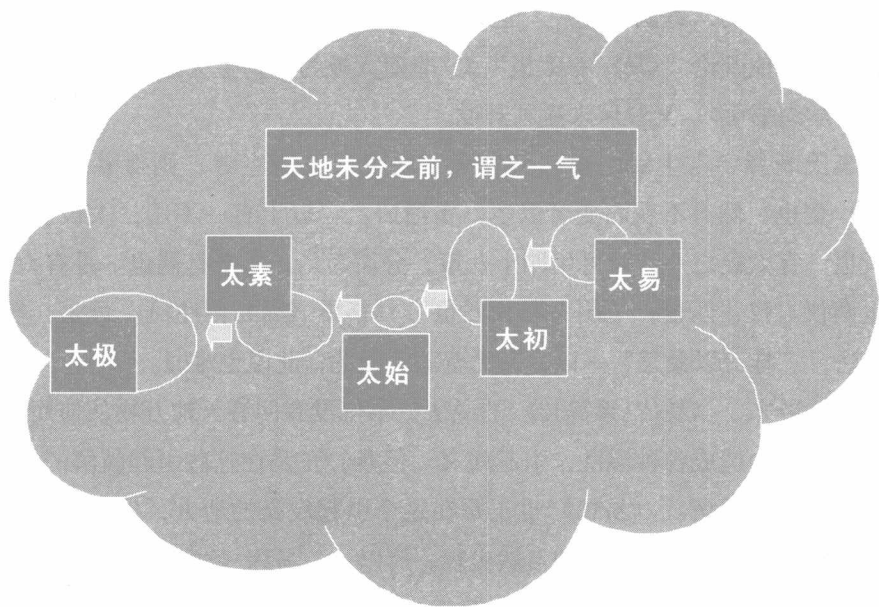


图054 元气“五运”生化图

而可以说：天地乃“太极”分化的产物；而“五运”是自然演化的前题。这种思想和古希腊哲学家一样，认为“世界在本质上是某种从浑沌中产生出来的东西，是某种发展起来的东西，某种逐渐生成的东西”^①。单从思想发展的线索看，也可以找到从《易传》到《易纬》的发展足迹。

（二）“五气渐变，是为五运”

天地万物的最初根源是什么？从上引《易纬·钩命决》的“五气渐变，是为五运”一语，便能明确地知道：天地万物的最初根源是“气”，是不断生生的、演化中的“气”。关于此点，《易纬·乾坤凿度》略述其大旨曰：

太易变，教民不倦。太初而后有太始，太始而后有太素。有形始于弗形，有法始于弗法。



① 恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第365页。

而在《易纬·乾凿度》中，作者则作了更为详细的阐述，指出：

昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也。有形生于无形，则乾坤安从生？故曰：有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质，聚而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得。故曰：易也，无形无埒。^①

由此可见，“气”的变化是从“太易”、“太初”、“太始”、“太素”，再到“浑沦”。“浑沦”亦即“太极”，故张惠言《易纬略义》曰：“此《易》所谓太极也。”

关于“太易”，郑玄注说：“以其寂然无物，故名太易。”言其“寂然无物”者，即谓其尚属混沌而未展开的气，即“太易者，未见气也”，其“见”与“现”同，在下“视之不见，听之不闻，循之不得”之下有“有故曰：易也，无形无埒”一句，郑玄注说：“此明太易无形之时，虚豁寂寞，不可以视听。”张湛《列子·天瑞》篇注说：“易者，不穷滞之称，凝寂于太虚之域，将何所见邪？如《系辞》之所谓太极，老氏之浑成也。”凡此诸说，一并说明“太易”是“气”的未可形见之时，但并不是无“气”。^②

“太易”一说，并不独见于《易纬》。《易纬》之后，扬雄《檄灵赋》即有“太易之始，太初之先，冯冯沈沈，奋博无端”之说，与上述《易纬》的思想相同，当是来源于上引之《易纬》。河上公《老子》“道常无名”句注也说：“能生天地人，则当太易之气也。”其思想也与上引《易纬》之说同。

把“太易”理解为浑沌未分的“气”，是汉人的一般说法，特别是《易》



^①按“埒”，原《易纬·乾凿度》上卷作“畔”而下卷作“埒”。《列子·天瑞篇》引作“埒”，当作“埒”为是。《淮南子·本经训》曰“阴阳者，承天地之和，形万殊之体，含气化物，以成埒类。”高诱注曰“埒，形也。”又《淮南子·兵略训》曰“夫有形埒者，天下之见之。”又《要略训》曰“形埒之兆。”又《穆称训》曰“道之有篇章形埒者。”足见“埒”并有“形”意。其字从土从孚。《说文解字》曰“孚，五指持也。”有形则能持之。可见，“无形无埒”正是“视之不见，听之不闻，循之不得”的另一表述。

^②张岱年认为，《易纬》中“未见气之太易，乃最根本的；气之始为太初，乃次根本”。见《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第40页。



学家如此。王充在《论衡·谈天》篇中指出：“说《易》者曰：元气未分，浑沌为一。”又引所谓儒书曰：“溟滓濛鸿，气未分之类也。及其分离，清者为天，浊者为地。”至于纬书，则更是认为天地四时及至万事万物，都因浑沌之气分裂而成，这一思想在《春秋纬·元命苞》中有言：“元者，气之始。”又说：“元者端也，气泉，泉流之源，无形以起，有形以分，窥之不见，听之不闻。”其说实与《易纬》之论一律。在《春秋纬·说题辞》、《河图·括地象》等篇中都有类似思想。所以，所谓《易》，当然应包括《易纬》，正如汪继培《纬候不起于袁平辩》之言：“‘失之毫厘，差以千里。’《易通卦验》文而《礼记·经解》载之。‘天道无亲，常与善人。’《后汉书·郎口传》称《易》曰而《史记·伯夷列传》用之。‘有一道，大足以守天下，中足以守国家，小足以守其身。’《说苑》亦称《易》曰而《韩诗外传》引之，凡斯纬文，类本《易纬》。”^①而其文所谓“浑沌之气”，当然也就同于《易纬》“太易”之气。

“太初”一说，根据《易纬·乾凿度》“太初者，气之始也”之说，可明“太初”是“气”的开始有形可见形态。从逻辑上说，它是从“太易”过渡而来的“五气渐变”的第二个阶段；从事实上说，它也仍然是浑沌之气，是与“太易”之气一样的浑沌之气的不同表现形态。所以，“太易”、“太初”并无实质差异。

“太初”之说，最早见于《庄子·天地》等篇，以后得到了《易纬》作者等汉人的发挥，如《庄子·知北游》说：“外不乎观宇宙，内不知乎太初。”又《庄子·列御寇》说：“若是者，迷惑于宇宙形累，不知太初。”《庄子·天地》篇说：“泰初有无^②，无有无名，一之所始。有一而未形，物得以生，谓之德。”上引扬雄的《檄灵赋》有“太初之先”一语，严均平《老子指归·道生一》篇说：“有物浑成……为太初道者，故谓之一。”所有这些，都与纬书“始起之先，始起先有太初，而后有太始，形兆既成，名曰太素”的观点一



^①汪继培《纬候不起于袁平辩》，《沽经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第349页。

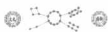
^②“太初”与“泰初”一致，傅山《庄子·天地》篇“太初有无”一段注解论曰“泰、太异乎？不异也。天为一大，太初为大一。一即天一生水之义。一，水也，气也。泰上从大，下从水，水即一也。中加艸而为泰。《老子》所谓抱一也。艸有反艸之义，不敢失其一也。于太之不用艸者，有天人之分耳。”因“泰”古写作“𣎵”，故傅山详析之而论“泰”、“太”无别。

致。事实上，根本不需再引它文，就只上面所引便可看出“太初”是指从无形之气过渡到有形之气的成形阶段，它比“太易”更接近于起造天地的“太极”，是“五气渐变”的第二阶段，虽然“气”已有了可见之形，但此“形”却很不固定，因而还不具有质的稳定性。所以，从一定角度说，它们都只是“气”的浑沌状态的不同表现形式而已。

“太始”一说，亦见于《易传》，在《系辞传》中有“乾知太始，坤作成务”之说。《淮南子》及《易纬》把这一思想继承下来，以后又由张衡发展了它。在《淮南子·天文训》中有“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漚漚，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠”的说法。当然，它区别于《易纬》，因为它主张“太昭”（应即“太始”）在“元气”之先，而《易纬》却以为“太始者，形之始也”。因此，在《易纬》这里，“太始”是“元气”的一种特殊表现形态。

在《易纬》之后，张衡在《太玄图》中指出：“玄者，无形之类，自然之根，作于太始，莫之与先。”（《太平御览》卷一引）它也区别于《易纬》，因为它主张“太始”是“无形”的东西，是“莫之与先”的最初阶段。而《易纬》则不仅以为“太始”是“元气”演化的第三阶段，而且认为其是“有形”可见的，尽管其还仍没有质的稳定性，可因其属于发展中的“浑沌之气”，它是可以发展到具有质的稳定性之“太素”阶段的，这就是“五气渐变”的第四个阶段。

“太素”之意，《易纬》谓为“质之始也”，表明“浑沌之气”发展到这时已具有了“质”的稳定性。在《易纬》之后，《帝王世纪》、《白虎通义》、张衡等，都袭用“太素”之说。《帝王世纪》说：“太素之前，幽清玄静。……盖乃道之干也。”《白虎通义·天地》篇说：“形兆既成，名曰太素。”在这些说法中，其基本思想都与《易纬》没有分别。所说的“质之始”，一方面说明气的变化到了“太素”阶段，就有了自己的固定性格；另一方面也是指气在其运动和变化过程中，矛盾趋于明朗化。在魏晋玄风昌盛时，竹林七贤之一的嵇康曾有“浩浩太素，阳跃阴凝，二仪陶化，人论肇兴”一语，便是再好不过地概括了这种气的变化过程中矛盾的明朗化，宋人高似孙在《纬略》卷八中曾引《易纬·乾凿度》文说：“雄含物魂，号曰太素。”并且



说：“太素者，质之始也。”所以，“质”乃因其具有明显的内部矛盾而起。又《太平御览》卷一引《易纬》曰：“雄含物魂而生物也。独言雄，雌生于阳固也。”此“雌雄俱行”即矛盾的明朗化，故许慎《说文解字》说：“魂，阳气也。魄、阴神也。”因此，“浑沌之气”发展到了“太素”阶段，已经具有了两种内在的要素，即具有“质”的稳定性和明显的内在矛盾性。

“太素”以后是什么？是“浑沦”，也即是“太极”。《易纬·乾坤凿度》将其前的几个阶段并称为“太易”逐渐展开的过程，即“太易始著，太极成”。此所谓“太易始著”即“气、形、质”皆俱之时，即为“太素”之后的诸发展阶段，其中首先是“太极”。因此，“太极”是气的运动变化的第五个阶段。

“太极”之说已早见于《易传·系辞传》，其“《易》有太极”一语实开“太极”说的风气。在以后的发展中，特别得到了汉代学者的推扬阐释，其中又以《易纬》为甚，若是详细分析，则“太极”之义，无非是“起造天地，化生万物”的根本。因此，在“太极”以前并包括“太极”在内的五个阶段，都是气的变化阶段。而对于这五个阶段的最好概括，便是前面所引《易纬·钩命决》文。

从本体的意义上论，特别是从自然发展史的角度来看，“太易”、“太初”、“太始”、“太素”和“太极”，都不过是“气”的依次相递变化的不同阶段而已，因而被认为是五气逐渐升进的过程而被称为“五运”。从演进过程的另一个侧面来看，这五个阶段反映的又是一个从“无形”到“有形”的进展过程，虽然无论如何都只能是气变的不同形态。也正是由于有了这样的前提，所以《易纬·乾凿度》肯定“有形生于无形”，《易纬·乾坤凿度》肯定“有形始于弗形，有法始于弗法”。因此，可以这样地下结论，即《易纬》主张的从无入有，从无形到有形的观点，是上承《老子》而下启魏晋玄风的过渡性阶段。而且，从最终意义上说，“在这里已经完全是一种原始的，自发的唯物论了，它在自己的萌芽时期就十分自然地把自然现象的无限多样性的统一看着是不言而喻的，并且在某种固定形体的东西中，在某种特殊的东



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第525页。

西中寻找这个统一，如泰勒斯就在水里去找。”^①而《易纬》则在“气”里去找。同样，作为“天生的，自发的辩证论者”^①，他们和古希腊哲学家一样，即认为“世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西，是某种发展起来的東西和逐渐生成的东西”^②。因此，在自然史观方面，《易纬》既是唯物，也是辩证的。当然，“元气”逐渐演变到“太极”状态，只是自然史的最初一瞬。因此，从其中所引伸出的结论是：作为“五气渐变”，它只是气之体，而气体的分化，产生天地万物，便导致气之用；而且，由气体到气用，即自然界有其发生和发展的历史，完全是由于事物的内部矛盾。所以，人们应当继续深入下去。



图 055 《周易》六十四卦对待组合图



①恩格斯《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第22页。

②恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第365页。



学术界在论述《易纬》这一思想时，曾给以高度评价，如丁四新虽然没有对此作出专论，但却在对“《易》一名而三义”的分析中认肯了“气化论”^①。高怀民即认为：尤其可贵的是在《易纬·乾凿度》残文中保存下来的论气化宇宙一节文字，就哲学思想而论，已足以替残缺的《易纬》撑起门面，读过这一节文字后，学术界便不敢再轻视汉代形上学思想的成就。而且，就形上思想的严密结构而论，自先秦儒、道两家而外，唯有此一形上思想体系能与之并立而三。他认为这一节文字中所含的形上思想体系乃以《易经》哲学为架构并融合了道家思想而成，它的主要精神在于深入思考，在“成一之变”与“一中之变”二阶段中，各有其独特的见地。西汉思想家如董仲舒、扬雄均没有建立起如此紧密而完整的思想体系，所以它是汉代形上学方面的最高成就。从发展形成的过程看，这一体系是从《庄子》、《淮南子》一脉继踵增华而成，其作者应是一位道家人物。^②当然，不少学者从唯物论立场对之进行了否认，如钟肇鹏在《谶纬论略》中即系统地分析了《乾凿度》的唯心主义起源论^③，以为在“《乾凿度》的唯心主义体系”中，“太初、太始、太素都是来自道家的”，指认并肯定了《易纬》宇宙生成论的理论来源，作者继而认为：《易纬》“认为有形的事物必须由无形产生。纬书中关于天地万物构成的学说，就是《易系辞》里由形而上之道至形而下之器的唯心主义推衍”。并且，“天人感应论是构成《乾凿度》唯心主义体系的一个重要方面”^④。但丁培仁在《〈易乾凿度〉思想初探》一文中确又有不同的看法，认为《易纬》坚持世界的发展前提是“由一种最简单而能概括世界的统一性和丰富性，可变生出自有形万物而能永恒存在的东西发展而来的”。因此，它的“宇宙论是与神学目的论背驰的”^⑤。近年的研究则重点是阐释其宇宙观的思想归属，如林忠军阐明其“道家宇宙观”^⑥等，说明了对《易纬》的研究有了新的深化。



①丁四新《“易一名而含三义”疏辨》，《中国哲学史》1996年第3期。

②高怀民《〈易纬·乾凿度〉残篇文解析——西汉形上思想的成就》，《周易研究》2001年第1期。

③钟肇鹏《谶纬论略》第七章，辽宁教育出版社1991年版。

④钟肇鹏《〈周易乾凿度〉的哲学思想》，《社会科学研究》1983年第1期。

⑤丁培仁《〈易乾凿度〉思想初探》，《四川大学学报》1982年第3期。

⑥林忠军《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第19页。

(三) “《易》始太极，分而为二”

前述“五气渐变，是为五运”，是自然演化的前史，是气之体，是世界的本体或本原。但是，本原何以得化生万物？自然演化的结果如何？由气体何至气用？关于这一问题，在《易纬》中也同样可以找到明确的、甚至是比较正确的答案。这就是：自然演化史的结果即天地、阴阳、四时、五行、八节、十二辰、二十四气等等，它们都从“太极”分化而来。自然演化史的内在根据——一分为二，也就是矛盾的不断展开，这可以从《易纬·乾凿度》中看到大概情形：

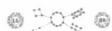
《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春、秋、冬、夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。

不难看出，它以《易传·系辞传》中的“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”之说为理论依据。但是，除了在哲学方法论意义上有共同点之外，在本体论意义上则有最明显的区别。一方面，《易纬》肯定“《易》始于太极”，而《易传·系辞传》肯定的是“《易》有太极”，即《易传》以“太极”乃在于《易》中，为《易》所备；而《易纬》以“太极”在于《易》外，为《易》论之始。另一方面，《易纬》以其系明确的宇宙演化论，是宇宙的演化序列；而《易传·系辞传》却模糊、零乱，因而后世歧解特多。凡此二端，实论之者不可不辨。

从方法论的意义上考察这一演化过程，会看到一个一分为二，二分为四，四分为八，节节如此的公式，即其总以一分为二为基本形式。由此可见，在《易纬》那里，“太极”的分化，“天地”的生成，“四时”的形成与变迁等，都是“气”化过程中所隐含的内在矛盾所至，而《周易》的任务，正在于



图056 易学的太极生化图



根据这种内在矛盾，认识和改造自然及社会。也就是说，要按《易纬·乾凿度》之要求去“因阴阳定消息，立乾坤以统天地”。至于《春秋纬·说题辞》论述《周易》的内容曰：“《易》者，气之节，含五精，宣律历。《上经》象天，《下经》计历，《文言》

立符，《彖》出期节，《象》言变化，《系》设类迹。”则更表明《周易》是人们认识世界和改造世界的工具，其旨盖与《易纬》不殊。

列宁曾指出：“统一物之分为两个部分以及对它的矛盾着的部分的认识是辩证法的实质。”因此，“要认识在‘自己运动’中、自身发展中和蓬勃生活中的世界一切过程，就要把这些过程当作对立面的统一来认识。”^①由此可见：矛盾的观点，应当是认识过程中的最本质的东西，而在《易纬》的论述中，通过它所揭示的自然史的演化过程，并透过这一过程，就正好体现了把这一过程“当作对立面的统一来认识”，它把分裂转化的规定运用于自己的认识，实在值得肯定并加以推阐。

元气演化的结果是“太极”的分化，而且很明显，“太极”一旦分化，万物赖以生成的“八卦”便产生了。《春秋纬·命历序》谓：“元气正则天地八卦孳。”表明“八卦”所代表的八种自然物质，正好是“元气”分化的结果。对于这“八卦”，《易纬·乾凿度》明确地指出：

八卦成列，天地之道立，雷、风、水、火、山、泽之象定矣。其布散用事也，震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾制之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，



图057 朱熹画卦次序图



^①列宁《谈谈辩证法问题》，《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第305页、第306页。

则四正维之分明，生长藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。

《易纬·乾凿度》又指出：

八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁、义、礼、智、信是也。

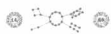
凡此种种，一可统而言之，即谓在矛盾运动的推动下，“太极”发生分化，虽是一气流行，但却为天、地、人三才的根本，是自然界的万事万物以及人类社会道德伦理的基础。因此，自然与社会，并为人之行动的场所，并为一气流行的结果。所以，天道与人道本无二致，天地人三才并行而不悖。这便是《易纬》自然有机论的基础，也是其神秘主义的根基。

从自然演化史的角度分析，区别于“五气渐变”的其它环节，“太极”阶段一旦分化，即形成了特定的“体”，如上言“八卦之体”、“阴阳之体”等。有了“体”就有了各种载体，生长收藏、仁义礼智等，都有了挂搭处，这就是“应”的范畴，如万物之应即“万物各以其类成”，人生之应则“得五气以为五常”等，这也是汉《易》“卦气说”的本体论根据。

（四）“《易》数一、七、九、一”

《易纬》自然史观在中国《易》学史上的最大特色，就是作者依于矛盾的变化发展，提炼、概括和总结出了一个独特的一气流行发用的公式，并在这个公式中让人们看到了《易纬》作者对于自然史演进方面的数级化研究。因此，可以从这个公式所反映的过程中看到事物的阶段性变化，而《周易》的重要任务之一，便是为反映这一过程，即如《周易正义》序引《孝经纬·援神契》论《周易》称“经”之由于“《易》建八卦，序六十四卦，转成三百八十四爻，运机布度，其气转易，故称《经》也”一样。对此变易之道，《易纬·乾凿度》指出：

易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一；一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地。物有始、有壮、有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。物有阴



阳，因而重之，故六画而成卦。

很显然，“易”指“太易”。“太易”变而为“一”，则变为“太初”；“一变而为七”，则变为“太始”；“七变而为九”，则变为“太素”；“乃复变而为一”，即变为“太极”。“太极”之“一”便是起造天地之开始。此过程全系根据阳起于一，正于七，极于九；阴立于二，正于八，极于六之说而得。物之发展的三个阶段，亦由阴阳变化而起，故《易》之说即由此而起。《庄子·天下》篇谓“《易》以道阴阳”，盖因此之故。当然，这里所要阐述的只是“《易》数一、七、九、一”这一循环公式所表现的自然演化史意义，因为这些数字，不是单纯的数字游戏，更不能简单地说成是“数”的神秘主义。它是《易纬》所依存“物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”（《左传·僖公十五年》）的象数统一的前提，是用“数”来拟象事物变化过程特定形式与内容的工具，是他们作出的物质运动永恒发展的最终结论。

在中国古代哲人那里，“一”成为万物的起始，竟被视为最一般的说法。从古至近，可以看到在《楚辞·远游》、《老子》、《管子·内业》等篇、《庄子·知北游》等篇、《吕氏春秋·大乐》等篇、《文子·九守》等篇、《十大经·本伐》等篇、《淮南子·天文训》等篇、《礼记·礼运》等篇、《黄帝四经·道原》篇等等，及至《周易参同契》、严均平《老子指归》等，都一并指认“一”乃万物的开始。因而《说文解字》以“一”字作为其起始的第一字，并据此反映其宇宙观。

从统一的角度论之，包括“太极”在内的“五运”阶段，都可称为“一”。如不论以前诸阶段，即放弃“太易”、“太初”、“太始”、“太素”而论，则“太极”之所谓“一”，即可统而言之，谓如浑沌之气则可，故《易纬·乾凿度》言“一者，形变之始。清轻者上为天，浊重者下为地”。因此，“一”是蓬勃展开中的“元气”。

“一”即“气”的观点，是秦汉学者的一般讲法。《文子·九守》篇说：“天地未形，窈窈冥冥，浑沌而一，分为阴阳。”《春秋繁露·五行相生》篇说“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”等等。这些说法表明，无论站在什么立场，也不管你是否神秘主义，“气”与所谓“一”，总是像一个既定的前提被承认下来的。即使像董仲舒那样的“以春秋灾异之变推

“阴阳灾异所以错行”的天人感应论者（班固《汉书·董仲舒传》），也都承认这一前提。据此，也应当以这一前提为基础去理解《易纬》自然史观的一般前提，由此去把握《易纬》文化精神的一般性质。

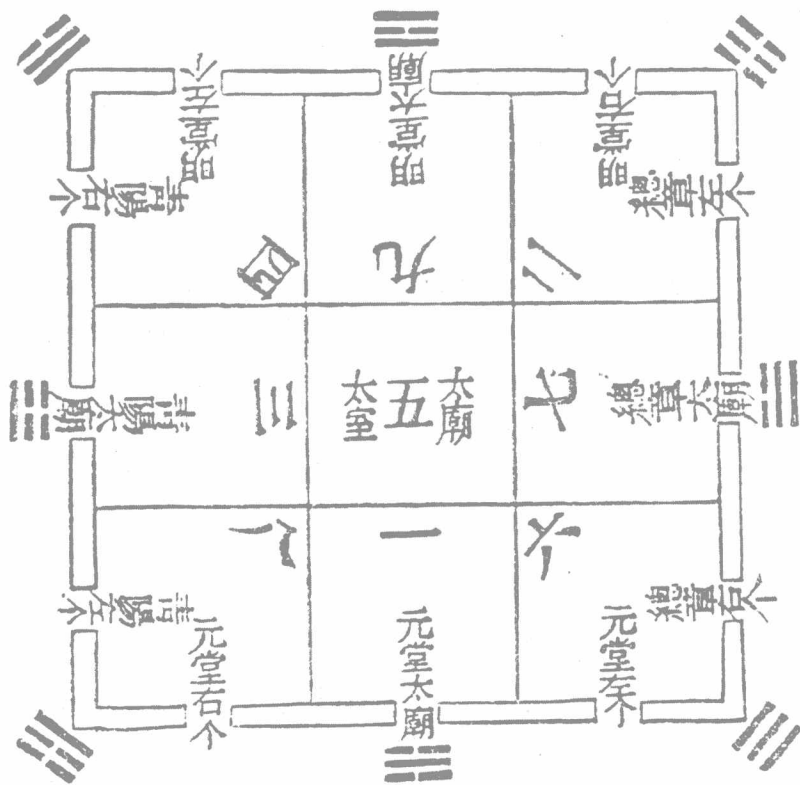


图058 明堂九宝图

从“象”的角度看，《说文解字》说：“一，唯初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”这已然是汉人的通例，也可以代表《易纬》的观点。从本质上说，“一”就是“一元”，也就是“氤氲”，也就是“气”的变化。“一元”与“氤氲”为叠韵双声，所指的都是一个东西。《易传·系辞传》说：“天地氤氲，万物化生。”陆德明于《经典释文》中说：“细缊，相附著之义。言天地无心，惟二气细缊，万物感之，变化而精醇也。”“氤氲”或写作“烟燭”（班固《典引》），或写作“壹壹”（许慎《说文解字》引《易》），或写



作“壹郁”（王符《潜夫论·本训》），《说文解字》与《潜夫论》之用，实为“一元”与“緼縕”相同之明证。至于《字林》所言，谓“氤氲，阴阳和气也”，实可与孔颖达《周易正义》相参和，同证“一”是正在蓬勃展开的气。也就是说，它具有一个生动活泼的动的机能。从“象”的另一个角度说，即从数学中的几何图形来看，以一个直径作一定的圆，在其圆周上也一定只能作与本圆直径相同的六个圆，合本圆一起，便正好是七个圆。所谓“一变而为七”，正好可以此为据。这既符合“天道曰圆”的古说，又符合于一七之变的通例。

从“数”的角度看，恩格斯曾深刻地指出：“一，再也没有什么东西看起来比这个数量单位更简单的了，只要我们把它和它相对应的多联系起来，并且按照它相应的多中产生出来的各种方式加以研究，就知道再没有比一更多样化的了。……一和多是不能分离的互相渗透的两个概念。……一，只要我们一离开纯粹数的领域，我们就会看到这是实在情形。”^①因此，“一”是基数，它具有发展出多样性的机能。

正因为“一”具有动的机制和由少发展出多的机能，所以“一”才能成为“太极”的代称；也正是由于这个“象数”统一的“一”，才成了中国古代哲学的一个重要范畴。因此，从“象”的角度看，“一”是“緼縕”之气；从“数”的角度说，“一”包含着多样性的基础。当然，人们可能首先考虑的多样性是“七”，因为“在用七的情况下有特殊的定律”^②。

由几何学的启示，“七变而为九”或“七变而为六”等等，都可以通过方圆虚实的关系来发现“七”的中介作用。而且，方圆虚实的转变，还可借用恩格斯对几何学的分析来揭示这一转化的意义。恩格斯说：这种几何学上的相关性，“对辩证法来说是一个很好的例证，说明辩证法怎样从事物的相互联系中理解事物，而不是孤立地理解事物”^③。



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第603页。

②恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第602页。

③恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第609页。

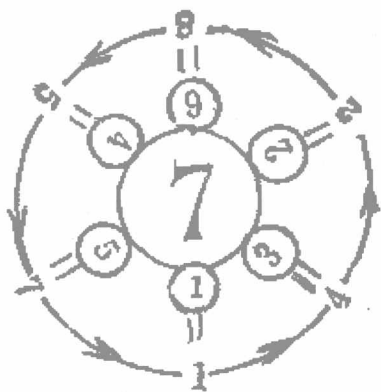


图059 易数“七为阳之正”图

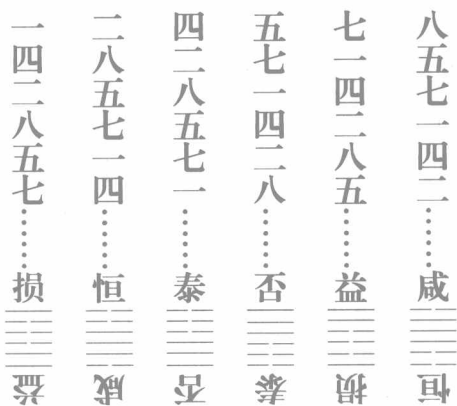


图060 易数“七为阳之正”图

无疑地，“七”不仅是“一”发展的直接结果，而且还是联系阴阳的中间环节，单就这一点看，《易纬》的作者抓住它，就足以说明“七”的过渡性中介作用，依于数字特征的“七”在阴阳关系中的稳定作用显已被揭示。

从“数”本身的角度来考察“七”，在甲骨文中，“七”与“甲”字同形。《说文解字》曰：“早，从日在甲上。”表明“早”即太阳初生，而“甲”有生长之意。《史记·律书》说：甲者，“孟春之月，天气下降，地气上腾，天地和同，草木萌动。”因此，“七”与“甲”同形，旨在表明万物的萌动。由此可以肯定，“七”既可以表现“太始”状态下气始成的状态，也可以表示天地彰著以后万物的生化过程。《易纬》的作者运用“七”，也在于要表明这个“絪縕千态万状，变化莫测”（清河郡本辑佚以为系《易纬·乾凿度》文）的生化过程。所以，从“象”的角度去考察，“七”是发展。

如果从纯粹“数”的角度来考察，“七”又是一个起稳定作用的数，《说文解字》谓“七，阳之正也”。一个“正”字，正好道出了“七”的本性。请看：

$$\begin{array}{ll}
 1 \div 7 = 0.142857; & 2 \div 7 = 0.285714; \\
 3 \div 7 = 0.428571; & 4 \div 7 = 0.571428; \\
 5 \div 7 = 0.714285; & 6 \div 7 = 0.857142。
 \end{array}$$

毫无疑问，在这以上的六位小数中，总是六个相同数字的循环。这一点，看来《易纬》的作者是理解的。这个循环的调节者是“七”，也就是说，“七”在这里起到了中和的作用，收到了稳定的效果。正因为“七”有这种妙用，所以恩格斯才指出“在用七的情况下有特定的定律”^①。

从《易》的角度，杨柳桥曾分析了“七”在《易》数中的重要意义。^②具体见上图。

上述“七”的情形表明：一方面，如果从生生的角度去考察，则万物的发展变化的确有无无限扩大的趋势；但是，如果从中和的角度去考察，则这种不断扩大的趋势又受到了限制。另一方面，从生生的角度来看，任何生生的过程都是使已有的平衡遭到破坏的过程；但是，若从中和的角度来考察，则破坏平衡的作用又受到了限制。因此，“平衡和运动是分不开的。……物体的相对静止的可能性，暂时的平衡状态的可能性，是物质分化的根本条件，因而是生命的根本条件”^③，而“七”却正好一身而二任。

“九”，从纯粹数的角度来考察，它是个位数的终数或极数，因而拟象究或极或穷。《黄帝内经·素问·三部九候论》说：“天地之数始于一，终于九焉。”《汉书·律历志》说：“九者，究极中和，为万物元也。”《列子·天瑞》篇引《易纬》之文说：“九者，究也。”张湛《列子》注说：“究，穷也。”可见，在中国思想史上，“九”的意义，“九”的价值，就是“究”、“极”、“穷”。因而与此相应的是“归”、“反”。“九”与“鬼”古通。《史记·殷本纪》说：“以西伯，九侯，三公。”徐广注曰：“一作鬼侯。”此即其证。许慎《说文解字》说：“鬼，人所归为鬼。”是“九”与“鬼”并有“归”义，后人直呼“鬼者，归也。”即依古义立说。

从图说可知，从“七”变至“九”，是从圆变到方而得，而从“象”与“数”相统一的角度，“九”又都是“极”、“归”之义。在这里，实在已经包含着“物极必反”这一辩证法的铁则。如果从阴阳相关关系的角度看，则



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第602页。

②杨柳桥《先秦易学中的数理问题》，《辽宁大学学报》1982年第5期。

③恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第589页。

老阳九可通过由圆而方，由虚而实等变化至少阳七与少阴八。因此，变一、变七、变九之说，实隐含有阴阳方圆虚实变化之道于其中。

“物极必反”，应当反于何处？《老子》也讲“物极必反”，但它要求的是“反本归根”。而《易纬》讲的则是“乃复变而为一”。且这个“一”又是一个具有新的内容的又一运动过程的起点，是“十”，是方圆一体的统一。因为从七变至九，是由圆到方的结果，而从九到一，自然应当是方圆一体无疑。

很显然，九个正方形相重，构成一个大的正方形，以这个正方形的对角线作圆，分开说来是“十”，统一说来是“一”。析言则九方一圆，方圆内外有别；统言则方圆合一，并为一体。所以说，其复归的是“一”而又不是“一”。

总的说来，“一”既是上一运动的终点，又是一个新的运动的起点。而“一→七→九→一”的公式，正是恩格斯在《自然辩证法》中所指认的物质运动的永恒循环的最终结论。所以，应当肯定这一素朴的、辩证的运动变化观。

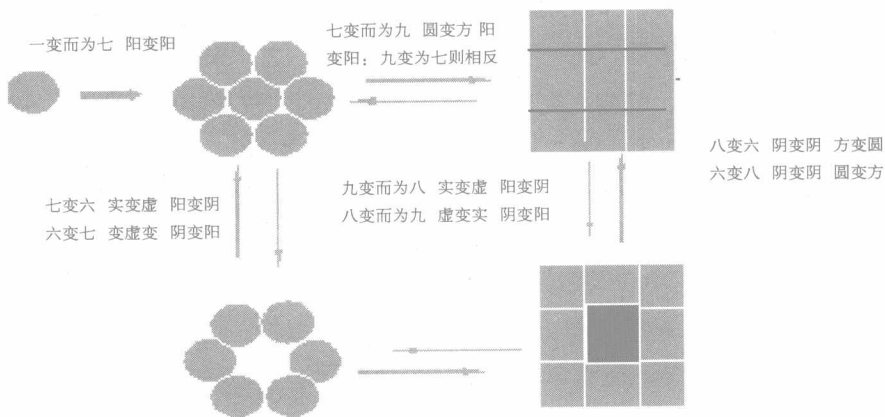


图061 易数一、七、八、九、六变化方圆图

总之，《易纬》的自然史观，把自然史的深化过程分为两个大的阶段，即“太极”前后两个阶段。在演化的过程中，本着矛盾展开的原则，本着“象数”一律的原则，从而揭示了物质运动变化的永恒循环，充分地显示出了作者的科学求实精神和辩证思维智慧，既是汉代《易》学的光辉成果，也是汉代哲学的精深部分，更是中华民族的理性思维之光。所以，学术界对此给

予了高度评价，如高怀民在系统地分析了《易纬·乾凿度》关于宇宙万物发生的思想理论后即认为这一思想在中国形上学中十分有价值。就大的架构而言，它是承袭传统的易经哲学；中间的一些名称，有的如“易”、“一”、“七”、“九”是来自《易经》，有的如“太初”、“浑沦”是来自《庄子》与《淮南子》。但在“易”之上立“四太”（太易、太初、太始、太素）的创思，“一”之中变“七”、“九”而舍“八”、“六”的取诀；以及体系中各层次的安排，却显示出这《乾凿度》的作者定然是一位精思入微而又富开创性的思想家。昔《易经》哲学在“乾”“坤”之上立“太极”，由“太极”生“乾元”之始，生“时”、生“位”、生“物”之原质，而对于“太极”生“乾元”之内在变化，并未道及。《老子》的形上学溯“有”“无”之上论“道”，也只言“道之为物，惟恍惟惚”，“道生一，一生二”，至于“道”何以为“恍惚”及何以“生一”，也未细论。《庄子》与《淮南子》论形上也未析论，至于后来北宋周濂溪的太极图说，在这一点上仍只是说了一句“太极动而生阳”。但《乾凿度》则以“四太”的思想层次言，“浑沦”以上的变化，颇令人有驰思入玄，鞭辟近里的感觉。此一宇宙论起于“太易”之“未见气”，至于“七变而为九”之“九者，气变之究也”，是名副其实的“气化宇宙”之论。^①他还具体分析了“太易”与“易”、取“易”而舍“简”名、“太初”、“太始”、“太素”、“易变而为一”、“一”中之变、“乾坤相并俱生”等内容，从形上学的意义上提出了许多值得思考的问题。



①高怀民《〈易纬·乾凿度〉残篇文解析——西汉形上思想的成就》，《周易研究》2001年第1期。

二、《易纬》的社会史观

人们对于社会历史的认识，相对于对自然史的认识来说，显然要困难得多。但是，毫无疑问的是每一时代的理论思维都必须从已有的思想资料出发，即都有从其先辈那里吸收得来的理论成果，并进而展开自己时代的社会史探索。因此，在论述《易纬》的社会史观时，必先论其思想渊源。

（一）《易纬》社会史观的理论前提

从《易纬》以前的社会史论中，很难发现什么系统的社会史观。不过，由于中国特定的社会历史环境，先人们还是留下了不少的探索成果。现分述如下，以求《易纬》社会史观的理论前提。

1. 社会起源说

在有关社会起源的问题上，应当首先划清一个界线，即作为整个人类历史发展的“社会”起源和作为特定历史发展阶段的“社会”之起源。荀子处在特定的历史时代，对他所处社会的起源曾作了一些有益的探索，得到了一些近于科学的结论，并因此而成为《易纬》社会史观的基础。

从中国社会发展史的角度看，荀子所处的时代已经是典型的中国封建社会。在这个社会里，有“义”、有“理”、有“礼”，有一定的社会纷争。正是在这样的社会里，荀子探索了这种社会的起源。在他看来，人没有牛的力气大，没有马跑得快，但牛和马都为人用，这是为什么？他认为是因为人能结成特定的社会共同体。那么，人又为什么能结成社会共同体？因为人们有以“礼义”为标准的“分”。他说：

故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则

弱，弱则不能胜物，故宫室不可得而居也，不可少须舍礼之谓也。

（荀子《荀子·王制》）

在荀子看来，人之所以能与动物有本质的区别，就在于人能形成特定的社会共同体。而当时所形成的封建社会等级制度，正是为维护这种社会共同体的。因此，封建等级制度的产生是社会的进步。而人之所以能以“牛马为用”，就是因为能“明分使群”（荀子《荀子·富国》），所以人能够“制天命而用之”（荀子《荀子·天论》）。人的任何能动性的发挥，都必须奠定在人的社会共同体基础之上。所以可以说，荀子已经在一定程度上看到了人的社会本质。

那么，人们为什么需要这些等级社会的等级制度呢？如果借用马克思主义经典作家的话说，是因为荀子看到从“任何人如果不同时为了自己的某种需要和为了这需要的器官而作事，他就什么也不能做”^①的角度去考察了社会。他认为：

人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量则不能不争。争则乱，乱则穷，先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求；使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。（荀子《荀子·礼论》）

这就是说，封建等级制度的形成，首先根源于人们的经济利益。具体表现在人的需要和物的增长之矛盾。在这个需要中，顺应历史趋向而产生了一些历史人物，他们根据历史需要来组织社会，从而在解决矛盾过程中形成了所谓的“社会”。

但是应当继续追问的是：“社会”既然是由人组成的，那么人又是怎样产生的呢？《易纬》正是在这里比荀子前进了一步，指出了人及人类社会是自然史演化的必然结果。



①马克思、恩格斯《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第286页。

2. 社会运动的历史趋向

人类社会的历史发展，到底走向何处？《易纬》以前的众多思想家都有自己的探索。其中最为有名的是老子、荀子和韩非。

老子姓李名耳，著《道德经》五千言，人称老子。在老子看来，“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命。复命曰常，知常曰明”（老子《老子》第16章）。这就是说，各种事物虽然都复杂纷纭，循环往复，但结果总是一个，即复归于“根”，这种复归也就叫“静”，即回复到事物的本来状态，因而叫做“常”，即一般的法则，任何人只要懂得了这一点，就叫做“明”。达到了这一点，就能够“不自见故明，不自是故彰”（老子《老子》第22章）。按照这种观点，人类社会历史的运动趋向就应当是倒退的。在人类社会进入奴隶社会以后，还企图回到复原始社会。在那里，国小人少，完全用不作各种器物，既不需舟车，也不用兵力战，更不需要文字，只结绳而治即可。在这个美好的社会里，没有任何矛盾，没有任何战争，人们永远居住在一个狭小而闭塞的天地里，彼此过着孤立而无联系的生活。自给自足，无交换，无往来，但能“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”。因此，对于老子来说，下述社会再好不过：

小国寡民，使有什佰之器而不用；使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。（老子《老子》第80章）

老子的这套主张，其主旨在于反抗奴隶社会的残暴统治。但作为一种倒退的历史观，却是一种错误的历史理论。

与老子的观点相反，韩非主张社会是不断进步的，属历史进步观。作为法家的代表人物之一，其著有《韩非子》一书。当然，他的进步历史观有其理论的历史依据。早在韩非之前，商鞅在《商君书·开塞》中说：“圣人不法古，不修今。法古则后于时，修今则塞于势。”因此，历史是不断发展、不断进步的。正是在这种思想的基础之上，韩非肯定“明据先王，必定尧、舜者，非愚则诬也”（韩非《韩非子·显学》）。他举了个“守株待兔”的例子，说有

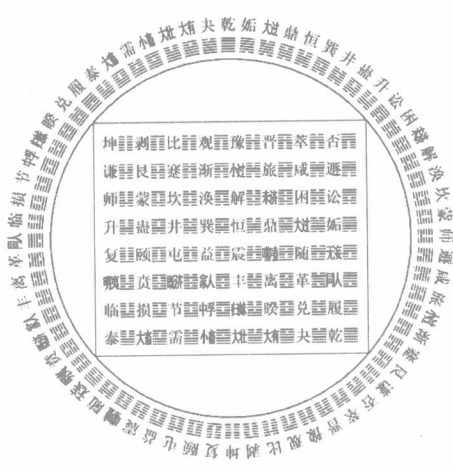


图062 六十四卦方圆图

一个人碰见一只兔子撞在一棵树上，“触颈而死”。他希望再拾到一只，于是留在这棵树下，左等右等，结果当然是一无所获。由此说明：由于社会有一个变化发展的、不断进步的历史过程。因此，不能僵化地套用过去的方式方法，而应步随历史发展的足迹。不应学“世儒者之说人主，不善今之所以为治，而语已治之功；不审官法之事，不察奸邪之情，而皆道上古之传，誉先王之功”（韩非《韩非子·显学》）。

一句话，不应“守株待兔”，而要“变古易常”。为此，韩非划分了他的历史发展阶段，肯定了历史的前进上升运动。

就进化史观方面看，作为先秦百家争鸣思想的理论总结者，荀子提出了“百王之道，后王是也”（荀子《荀子·不苟》）的主张。在该“法先王”还是“法后王”的问题上，明确地肯定应“法后王，一制度”。他指出：

圣王有百，吾熟法焉？曰：文久而息，节族久而绝，守法数之有司极礼而禡。故曰：欲观圣王之迹，则于其灿然者也，后王是也。彼后王者，天下之君也。舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君。（荀子《荀子·非相》）

总之，在荀子看来，历史是不断运动变化发展的。

这种进化的历史观，对于《易纬》的社会史观有重要影响，《易纬》把社会史作为自然发展史的继续，就可以看出是这一思想的深动体现及其发展。

3. 社会规律说

规律就是关系，是事物内在的、本质的必然的关系。但是，在先秦时代，先哲们却远远没有能揭示出社会的这种内在的、本质的、必然的关系。他们要么承认社会进化而否定社会革命，要么就把历史看作是“足以为道贯”的循环运动，因而不能揭示出社会运动的规律。但是，他们在揭示社会之间的

历史联系方面，还是提出了一定的可资借鉴的思想。

生活在春秋末年的孔子，面对社会制度的重大变革，既看到了社会各历史阶段之间所具有的不同特点，又看到了社会之间的历史继承关系，强调历史是“损益”相知的。孔子说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（孔子《论语·为政》）孔子所讲的“损益”对象，是指特定的社会等级制度。他认为，任何社会历史的发展阶段，都不可能完全的“仍旧贯”，而只能有所“损益”，从这个角度看，孔子承认的只是社会进化，而没有承认社会革命，即社会只有量变而无质变。在理论上除去孔子“损益相知”思想的特殊运用以外，就应承认这是对社会历史发展规律的一种特殊探索。

“序《诗》、《书》，述仲尼之意”的孟柯，“作《孟子》七篇”（司马迁《史记·孟轲荀卿列传》），大旨在“学孔子也”（《孟子·公孙丑上》）。他以英雄史观为中心，论述了他的历史规律论——循环论。在他看来，“五百年必有王者兴，其间必有名世者”（《孟子·公孙丑下》）。他认为历史的发展每经过五百年以后，就会有一个所谓的命世之才出现，社会的治乱兴衰都由其主宰。他总结说：“由尧舜至于汤，五百有余岁……由汤至于文王，五百有余岁……由文王至孔子，五百有余岁。”（《孟子·尽心下》）由此可见，历史的发展是治乱相续的，每五百年就出现一个治乱的交替。在他看来，只有真正的“王者”和“名世者”，才能使社会由乱到治。而这种杰出人物的出现，又是按照他所总结的社会史节律即“五百有余岁”行事的。孟柯自己当然也是这种“王者”之才，他自以为“由周而来，七百有余岁矣；以其数则过矣，以其时考之则可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”

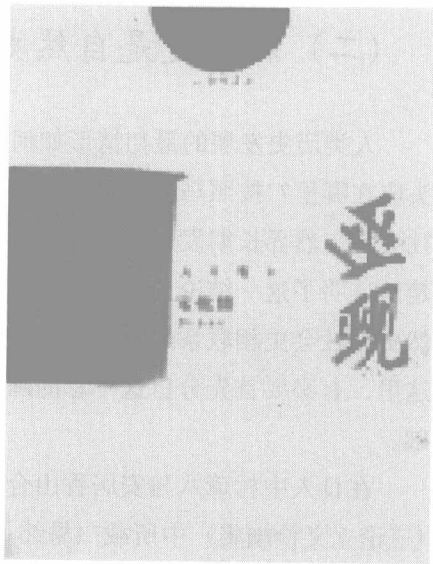


图063 宋兆麟著《巫覡(人与鬼神之间)》的封面



(《孟子·公孙丑下》)。因此，在孟子看来，社会具有循环的历史联系，而他自己也正是这种循环联系的必经环节之一。

荀子最终也囿于历史循环论，但那是另一种意义上的循环论。如果说孟子以英雄史观为中心，以“天命”为根据的话，荀子则是从“理”的角度论述了社会史的循环联系。在他那里，不仅自然界是一个循环往复的过程，而且社会也是一个循环往复的过程。他论自然是“天地始者，今日是也”（《荀子·不苟》）；论社会是“千岁必反，古之常也”（《荀子·赋》）。因而整个人类社会是“古今一度”的。之所以能达到社会的“古今一度”，是因为“类不悖，虽久同理”（《荀子·非相》）。因此，整个社会是一个循环往复的变化过程。由于这种循环论的支配，使他最终也陷入了英雄史观，即认为社会之“理”或“类”，就是“君子之道”。“非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《荀子·儒效》）所以，英雄史观是其历史循环论的最后归宿。

可是这种“君子之道”到底是什么？在荀子哪里是不明确的。《易纬》却留下了明确的探索，这就是他们的卦轨理论和“八蓍”说。

（二）社会史是自然史的继续

人类历史发展的最初情形如何？也就是说，现代社会历史发展的最初源头应在哪里？按照马克思主义的理解，社会史是自然史的继续，即人及人类社会是自然界长期发展的结果。现代科学技术的发展，已经明白地向我们清楚地证明了这一结论。研究表明，《易纬》以其素朴的理论形式，揭示了自然史与社会史相联系的总体画面，但没有揭示出这一总画面的各个细节。在这里，有必要首先分析这一总的画面，因为它是《易纬》社会史观的全部基础。

在日人中村璋八与安居香山合著的《纬书の基础与研究》一书中，引有《三论立义检幽集》中所载《易纬·通卦验》文，言“太极是生两仪，言气清轻者上为天，浊重者下为地，以人参之，是谓三才”，说明天、地、人三才是一个共同的整体。而《易纬·是类谋》说：“天以变化，地以纪州，人以受

图。三节共本，同出元苞，乾建度，坤拒谋，人育治。”从三才的作用、来源等方面，肯定了三才本来是一个统一的整体。而且看到，它们不仅仅是一个整体，而且还是一个有共同起源的自然史演化的必然结果。

关于这个演化的具体过程，《路史·前纪·三皇纪》注引《易纬·乾凿度》之文曰：“清轻而騫者为天，浊重而坠者为地，冲粹而生者为人。”今本《列子·天瑞》篇袭用《易纬·乾凿度》之文，谓气“清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人”，说明“天、地、人”都是一气所生。因此，人本身就是自然界的产物。自然而然，由人组成的社会也应当是自然史的继续。

那么，天、地、人又是怎样形成的呢？在前面有关自然史观的论述中已早有说明。在这里，不妨引用另一则史料加以论述，说明社会史是自然史的继续。《华严演义钞纂释》卷三十六《圆学路钞》引《易纬·钩命决》文说：

天地未分之前，谓之一气，于中则有太易、太初、太始、太素、太极，为五运也。即运数，谓时改易，初取易也。元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。转变五气，故称五运，皆是天地未分者也。

由此看来，在目前形式的自然界和人类社会未出现之前，只存在元气的变化。这种“元气”的变化在经过一定的阶段以后，发展到了“太极”阶段，再由“太极”分化，生化出天地与人，即今日的世界。所以，自然史与社会史是统一的，社会史是自然史的必然产物和构成部分。

本来，“人与天地并为三才”，其中“天以见象，地以效仪，人以作事，通乎天地并立为三”（《春秋纬·元命苞》），把天地人三者看作一个统一的整体，是先秦至秦汉间人比较通行的看法。但是，去追溯这三者的共同起源，似乎并不多见，而《易传·序卦传》中所阐述的“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”的社会起源论，把人作为天地产生之后自然界发展的必然结果。但这毕竟又降低了人的作用和地位。因此，《易纬》加以说明和发挥，认为人不仅可与天地并立为三，而且和天地有共同的起源，是一气同时分化的结果。因此有“三节共本，同出元苞”之说，把社会史同时纳入了自然史的演化轨迹。

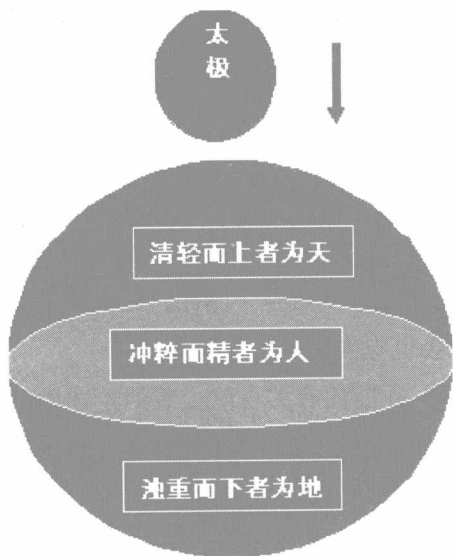


图064 太极元气分化生次图

有机构成要素的社会看成是自然发展史的必然产物。

科学的发展已经表明，人和人类社会都是自然界长期发展的结果。人类社会是物质世界发展的高级阶段。而这种结论在中国的西汉时代就已有了比较明确的论述，应当看作是《易纬》在中华民族理论思维发展史上的贡献。

(三) 卦轨说与社会史节律

《易纬》兴起于武帝前后期，作为汉代《易》学象数学的主流，在中国《易》学史上，实在是“汉、魏以降言《易》学者，皆宗而用之”之作，无论是自然史、还是社会史方面的探讨，都“诚稽古者所不可废矣”（《四库全书总目·经部·易类·附录·易纬乾凿度》条）。

在《易纬》所阐述的历史观中，最具特色的是其对社会史节律的探讨。其以《易传·系辞传》“当期之日”说为根据，以爻辰说为武器，得出了其历史规律论。

“辰”本来指星辰，“在古观象授时时代，选取一定的星象，作为分辨一

《易纬》的这种思想对后世影响是很大的，如《太平经·三五优劣诀》说：“天地人本同一元气，分为三体，各自有祖始。”说明天地与人三才就其起源而看，都是“元气”分化的结果，是“元气”分化的不同结果，当然也就会有其不同的开端。又如《太平经钞·戊部·阙题》说：“元气，恍惚自然，共凝成一，名为天也，分而生阴而成地，名为二也。因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”由此看来，无论是同时产生，还是产生有其先后，都可以把以人为

年四季的标志，这些星象，可以说就是‘辰’的本来意义”^①。尤其是那些明亮的星特别引人注意，因而“辰”成为明亮星的代名词。按照中国古代的天文学，古人以日月之会和北斗所指方向确立辰和月。星纪、玄枵、诹訿、析木、大梁、寿星、鹑首、鹑火、鹑尾、实沈、大火、降娄是一年之内日月之会的十二星次，此十二星次是为了确立十二辰标准，因十二辰以十二星次确立，故十二星次即被视为十二辰。爻辰说，就名义上说，就是用《周易》的各爻配十二时辰，因此，辰也就成了爻的另一名称。

由于后世很少研究《易纬》，故多以为爻辰说创始于郑玄。其实，在《易传·系辞传》里有“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日”一语，已初备爻辰说的端绪。在以后的《易》学发展过程中，《易纬》对于爻辰说加以发扬，并且结合探讨历史发展的规律，从而展开了它的历史哲学理论。

《易纬》爻辰说的纲领，如《易纬·乾凿度》中所说：“阳析九，阴析六，阴阳之析各百九十二。以四时乘之八而周三十二，而大周三百八十四爻，万一千五百二十析也。故卦当岁，爻当月，析当日。”这就是说，在六十四卦中，每两卦主一岁，六十四卦主三十二岁；每岁十二个月，又每两卦合十二爻；三十二年合万一千五百二十日，与万一千五百二十析合。对此，《易纬·乾凿度》详细说明如下：

乾、阳也；坤，阴也。并治而交错行。乾贞于十一月子，左行，阳时六；坤贞于六月未，右行，阴时六，以奉顺成其岁。岁终，次从于屯蒙。屯蒙主岁，屯为阳，贞于十二月丑，其爻左行，



图065 泰否各贞其辰左行相随图



^①陈尊炳《中国天文学史》第3册，上海人民出版社1984年版，第698—699页。

以间时而治六辰；蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰，岁终则从其次卦，阳卦以其辰为贞，其爻左行，间时而治六辰；阴卦亦以其辰为贞，其爻右行，亦间时而治六辰；阴卦与阳卦同位者，退一辰以为贞，其爻右行，间时而治六辰。泰、否之卦，独各贞其辰，共比辰左行相随也。中孚为阳，贞于十一月子；小过为阴，贞于六月未，法于乾坤。三十二岁期而周。六十四卦，三百八十四爻，万一千五百二十析，复从于贞。

贞，正也。六十四卦三百八十四爻，都各有其所贞的月份，它们的所贞之月，依《易纬·稽览图》所书，当有如下规定：

小过、蒙、益、渐、泰，寅；需、随、晋、解、大壮，卯；豫、讼、蛊、革、夬，辰；旅、师、比、小畜、乾，巳；大有、家人、井、咸、姤，午；鼎、丰、涣、履、遯，未；恒、节、同人、损、否，申；巽、萃、大畜、贲、观，酉；归妹、明夷、无妄、困、剥，戌；艮、既济、噬嗑、大过、坤，亥；未济、蹇、颐、中孚、复，子；屯、谦、睽、升、临，丑。

在上述六十四卦中，只有小过、中孚、乾、坤等四卦不从其次，因为乾是纯阳的卦象，十一月子是阳气初生，“阳祖微据始”，故十一月为乾之体。坤属纯阴之卦，六月为阴气成形，故六月是坤之体。中孚法乾，贞于十一月，因此有“甲子，卦气起中孚”的说法。

若仔细検証上述爻辰说，不难发现《易纬》与《易传》相比，有下列独到之处，并成为《易纬》历史规律论的基础：

第一，认定了爻辰说的两大基础：《周易》六十四卦及爻与析数；每岁十二月的地支规定。研究表明，《周易》经部的起源很早，即使不是“文王拘而演《周易》”，也应肯定“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪”（《周易·系辞传》）。因此，《周易》为时很古；十二地支主十二月，是因根据北斗的指向而定，即使根据《诗经》中“七月流火”之说，也说明其起源很古。《易纬》作者把二者结合起来，表明其有意识地把科学与《周易》结合起来，把《易传·系辞传》的“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则察法于地”，“天垂象，见吉凶”的思想具体化。把《贲·彖》的“观乎天文，

以察时变”的思想定量化，并由此赋予其历史特性。

第二，阴阳的运动。阳，乾也；阴，坤也。乾，天也；坤，地也。天道尚左，故日月西行；地道尚右，故江河东注。根据这个天地之道，即阳左行、阴右动的规律，人们同样可以看到《易纬》中所表现的依天文观察所得科学结论的运用。因阴阳的特性是消息，所以《易纬·乾凿度》称：“昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也。”而消息亦即生死，所以皇侃称“乾阳生曰息，坤阴死为消”，这种消息生死之说被运用于社会，便是《易纬·乾凿度》等篇的卦轨理论，即把阴阳消息与帝王受命瑞应相联系，对此，《易纬》作了具体推算。

第三，对爻辰说的运用。《易纬》在运用爻辰说的过程中，各卦以初爻定阴阳，定左行右行；各卦以其所贞之月定初爻位置；除泰及否卦二卦以外，各卦六爻并以间时而治之法定其上爻位置，即世爻位置。

第四，由爻辰说直接引出轨理论，比如某年的本月受命，属阳或属阴，然后据此定其然否；根据卦轨理数，然后定其朝代期运的长短。因此，爻辰说的最终结论是给历史作出了一个永恒的公式，并认定每个朝代都将遵循这一公式，以其卦轨数享国运。

关于《易纬》求卦轨理数的方法，在《易纬·乾凿度》中作有详论，曰：

一轨享国之法：阳得位以九七。九七者，四九、四七也。阴得位以六八。六八者，四六、四八也。阳失位三十六，阴失位二十四。

若考察《易纬·稽览图》的注文：“各以四时乘之并倍之，得一百二十八（阳爻）。”“各以四时乘之并倍之，得一百一十二（阴爻）。”又据《易纬·乾凿度》郑玄注：“四九为三十六，四七为二十八，合得六十四。四六二十四，四八三十二，合得五十六。此文王推爻为一世，凡七百二十岁。岁轨是其居位年数也。得位者，兼彖变而已，有德者重之，故轨七百二十岁。”^①若据此法求乾坤二卦轨数，即是：乾六位老阳爻九，以四时乘之，得四九三十有六，三十六乘六爻得二百一十有六；乾六位少阳爻七，以四时乘之，四七得二十



①张惠言《易纬略义》曰：“文王受命当咸恒，咸恒轨皆七百二十。”

有八，以二十八乘之六爻，得一百六十有八。以上二数合得三百八十有四，因而倍之得七百六十有八，这就是乾卦的卦轨数，若受命之年逢此卦，则可以享国七百六十八年。假定坤卦六位老阴爻六，以四时乘之得四六二十四，以二十四乘之六爻得一百四十四；以坤卦六位少阴爻八，以四时乘之，得八四三十二，以三十二乘之六爻，得一百九十二。以上二数合得三百三十有六，因而倍之得六百七十有二。它卦随阳爻、阴爻策数而倍之。倘若简化这种方法，那就是：凡阳爻用六十四为法（包括四九四七之乘），阴爻用五十六为法（包括四六四八之乘），乘阴阳爻数并合而倍之即是。据此法，《易纬》详细地推算了各二卦的享国年数。总的说就是：每两卦主一岁，一岁十二个月各依每卦六爻，那个月受命而王，其所在的爻辰就表明哪一卦的卦轨，其数便是享国的年数，如在《易纬·乾凿度》中有“大任顺季，享国七百”之说，根据《春秋纬·元命苞》“周以十一月为正，息卦受复”之说，检表是：复卦卦轨之数为688，此处言七百者，即取其整数而言。因此，完全可以认定《易纬》的卦轨说是它的社会史观，是它对历史规律的探讨。



图066 坎离交变十二卦循环升降图

卦轨理论的主要前提是“受命”说,《说郛》卷五引《易纬·坤灵图》文说:“圣人受命,瑞应先见于河;瑞应之至,圣人杀龙;龙不可杀,皆盛气也。君子得众人之助,瑞应先见于陆;瑞应之至,君子法地。”既谈“受命”,则非人力所能及。因此,可以肯定,卦轨理论与受命说结合,其结果必然是社会宿命论,尤其是社会命运的兴亡授度,均必须因阴阳之大顺,不得自主运转,所谓亡衰的征象,兴盛的兆影,及至吉凶祸福,并由天命主宰。

轨数确定了朝运的长短,任何朝代的兴亡更迭,都由此规定。《春秋纬·元命苞》说:“夏以十三月为正,息卦受泰……殷以十二月为正,息卦受临……周以十一月为正,息卦受复。”若检《易纬·稽览图》之卦轨理数表,则知夏享国人分各泰,七百二十岁;殷享国人分各临,七百零四岁;周享国人分各复,六百八十八岁。正是由于这种数量的规定,使人们看到了《易纬》历史理论的僵死性、机械性。它把史运的兴亡授度一概纳入《周易》的卦、爻数中,使卦、爻数成了社会变化的唯一尺度,实与孟子“五百年必有王者兴”之说殊。因此,《易纬》的社会史观是神秘主义的,是形而上学的。这种历史观形成的思维途径是:

第一,人类社会的历史是各个朝代不断更替的历史。因此,人类社会处在永恒的运动、变化过程中。

第二,人类社会的运动、变化有一定的规律,这个规律的具体表现是:各个朝代的朝运长短都有一个定量的数,人们只能依于这些定数来享受国运和朝运。当然,有德之君因其有德,是可以加倍享受其朝运或国运的,如当享国七百二十年,而有德则可享受一千四百四十年之类。

第三,卦轨数决定于卦的阴阳爻数的变化,因而是受《易》数规定的。因此,在《易纬》看来,社会史的发展规律,是依于《易》的框架结构及《易》数的。这就是说,社会史的规律不是社会自身所固有的,而是服从于某种外在的规定。

第四,《易》数是决定社会史规律的,但是值得注意的是,《易》数又是决定于自然界的四时、阴阳变化的。因此,社会史的规律最终取决于并服从于自然史规律。

第五,《易纬》的社会史规律,是自然史规律的机械比附和推衍。



总之，《易纬》在《易传》等先秦社会史论的基础上，通过发挥爻辰说而得出的“卦当岁，爻当月，析当日”的结论，一旦运用于社会历史领域，就会在历史领域导致历史宿命论和历史机械论。当然，作为在《易》学史上第一次全面地、系统地阐述爻辰说，并运用于人类社会史的探讨，这是值得肯定的，人们应当披沙检金。

三、《易纬》的认识史观

按照人类社会发展的历史进程及人类认识的发生学解释，人类社会是自然界长期发展的结果，人的思维也就由此而产生。因此，人类的认识是有其客观基础的。这一科学的结论，早已被自然科学和社会科学的发展所证明。从前面的论述中已经看到了《易纬》的这一思想，即自然界是长期发展起来并逐步扩充的，现今的人类社会，就其本原来说，与天、地等自然物并无分别，因为它们是一气所生。当然，由于“气”的性质不同，结果各有分别。其中人以“冲粹”之气生，所以，人有了自己的历史，而且在这一历史过程中，人类逐步形成并完善了自己的认识。可是，由于人的认识具有其客观的依据。因此，对认识对象的性质必须有所认识。而且，由于人们对于对象的认识不是一次完成的，所以必须了解这一过程及最后的认识成果。正是由于《易纬》叙述对象的特定的内容，决定了《易纬》认识史观的叙述方式。只是由于“每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都是由它的先驱传给它而它便由此出发的特定的思想材料作为前提”^①。所以，研究《易纬》的认识史观必须首先研究这一前提。

（一）《易纬》认识史观的形成

《易纬》认识史观的形成，主要体现在它的象数学中。但是，《易纬》的象数学本身也有一个形成过程。《易纬》象数学形成的这一过程，我们可以从汉代及其以前学者对《易》的评价中来考察。也就是说，《易纬》认识史观的形成是与其对《易》意的理解与评估紧密相联的。



^①恩格斯《致康·施米特》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第704-705页。

班固在《汉书》卷四十中论“六经”时曾说：“《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》五者，《易》为之原。”足见《易》在中国思想史上的地位。但是，对《易》的意义，各个时代的认识并不统一，如果分为《易》理学和象数学两脉考察（其实还包括“朴学易”一脉），当对人们研究《易纬》的认识史观有所帮助。

《易》理一脉，《礼记·经解》引孔子论《六经》之意，旨在“理”上，故曰“洁静精微，《易》教也”。其义与《易传·系辞传》中“夫《易》，圣人所以极深而研几也”一说合，其中“洁、静、精、微”四字，即强调“德”，即《易传·文言传》论曰：“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”《易传·系辞传》则更强调说：“是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。”这里只言“德”字，应即所说的《易》理《易》学的重要内容，《易纬》也曾加以发扬，主张“德”之为第一要义，由此展开了它的社会政治理论，如《易纬·乾凿度》特别强调仁义理智信五常的地位，强调“故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者，道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也”等，这反映出《易纬》强烈的人文关怀。而且，“《乾凿度》的作者依然没有放弃对真、善、美的探求，他在努力地为‘善’寻找最终的根据。他所说的人‘得五气以为五常’和孟子的‘仁义礼智根于心’可谓‘一致而百虑，殊途而同归’。他们都怀有一种深沉的忧患意识，把对现实黑暗的憎恶都化入了对理想人格和理想社会的描绘，这都可称之为一种道德的理想主义。”^①

《易》学象数学一脉，本来早就有之。《左传·昭公二年》记曰：“晋侯使韩宣子来聘，见象《易象》与《鲁春秋》。曰：‘周礼尽在鲁矣。吾今乃知周公之德与周之所以王也。’”杜预注以为《易象》乃“上下二经之象辞”，参之《易传·系辞传》上卷的“《易》者，象也”之说，或起初称《易经》为《易象》，足见“象”在《易》中的地位。但是，“极其数，遂定天下之象”（《易传·系辞传》）。所以，“象数”应当是一律的，都在《易》中具有重要地位。



^①张健捷《〈易纬·乾凿度〉的哲学思考》，《周易研究》2002年第1期。

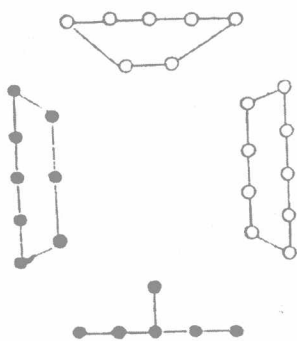


图067 河图四象

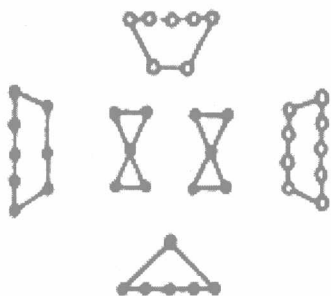


图068 地数五变图

关于象数之学，《庄子·天下》篇之论有导引作用。庄子以“《易》以道阴阳”为《易》旨，此“阴阳”为后世《易》学象数学所定之根本之“象”。《礼记·祭义》谓“昔者圣人建阴阳天地之情，是以为《易》”。因“见乃谓之象”（《易传·系辞传》），因天地乃是最著之“象”，所以可以说是“建阴阳天地之情”而“为《易》”。实质上，“天地”也有其数的含义，故《国语·周语下》载单襄公论天地之常数曰：“天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地。”正是由于有这种意义，所以董仲舒在《春秋繁露·玉杯》中详论六经，既谓“《易》、《春秋》明其知”，更谓“《易》本天地，故长于数”，故知在董仲舒时，《易》以“数”立，并因知“明其知”、达其道的观点已被承认，并与《春秋》具有同等的意义。它表明，自觉的《易》学象数学已经完全确立。当然，就以上所论只是一个方面。另一方面即是“象”的方面，在《史记·太史公自序》中则有言：“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变”，谓“《易》以道化”。很显然，早在太史公时，六经各有所重，但就论阐的对象看，《易》以天地阴阳四时五行之象言变化运动之几，其说正与纬书说《易》之旨合，如徐坚《初学记·文部》引《孝经纬·援神契》之论曰：“《易》长于变”，究其原因，在“《易》建八卦，序六十四卦，转成三百八十四爻，运机布度，其气转易”（《古微书》引《孝经纬》文）。《春秋纬·说题辞》论“《易》之为言易也，变易其道也”，原因既因“伏羲大目，是谓舒光，作象八卦，以应天枢”（《春秋纬·演孔图》）。又因“《易》者，气之节，含五精，宣律历。上



经象天，下经计历，《文言》立符，《彖》出期节，《象》言变化，《系》设类迹”（《春秋纬·说题辞》）。所以，《易》因“象”显变化之道，当是太史公前后的通说。

为什么董仲舒言“《易》长于数”，而太史公谓“《易》著天地阴阳四时五行”而“长于变”？这一方面固然因象数本有一个先后关系可言，即当属于不同的认识阶段所应当认识的客观对象。另一方面，则因为的确可由象、数而及于“道”，即前面所论述的寓“道”于象数。《庄子·天运》篇中孔子向老子求道一事，其实正属《易》学象数学的一般思维方式。其中说孔子依“度数”求“道”，依“阴阳”求“道”，都无所所得。这虽是寓言，但也可以想象到这一点，即由“象数”及“道”，已成为人们自觉的思维模式。《易纬》则正可以作为这种思维模式的代表，是一种新的思维模式的艰苦探索者。

从人类认识的角度看，象数关系有先后关系、轻重关系、因果关系等多个层面。先后关系实质上讨论的是象与数何者为第一性的问题，轻重关系是讨论二者各自的重要性问题，因果关系是讨论谁引起谁的问题。《易纬》的认识史观讨论的正是二者的先后关系与轻重关系问题。

（二）“象数互含”，“数”重于“象”

公元前672年，史书首次记载以《周易》占吉凶，并以《易》象为占，谓：“《坤》，土也；《巽》，风也；《乾》，天也。风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光，于是乎居土上，故曰‘观国之光，利用宾于王’。”（《左传·庄公二十二年》）是以《易》象为占验的工具。公元前645年，韩简曰：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”（《左传·僖公十五年》）算是从占筮的角度提出了“象数”关系问题，但“筮短龟长，不如从长”（《左传·僖公四年》）。所以，当时人们以“象”占为主，人们或称之为《易象》则可。但这时，从占筮的角度论“象数”，还不具备后世《易》学象数学的性质。

大约孔子前后期，“象、数、理”三者亦开始联系，如公元前541年，“晋侯求医于秦，秦伯使医和视之曰：‘疾不可为也，是谓近女色，疾如蛊，’

……，在《周易》，女惑男，风落山谓蛊，皆同物也。”诸如此类，在战国时已不为怪事，如荀子论《咸》卦云：

《易》之《咸》，见夫妇，夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。《咸》，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。（荀子《荀子·大略》）

自荀子以后，“象、数、理”已逐渐合一。当然，汉代《易》学象数学最为代表，而《易纬》则完全形成了“象、数、理”的思维模式。《易纬》正是以《易》学象数学为中心展开了其认识史观。

《易纬》的认识史观是围绕八卦与六十四卦在认识上的先后关系展开的。

传统的认识多认为“自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治”（司马迁《史记·日者列传》），即肯定八卦产生在前而六十四卦产生在后，也就是由八卦推衍为六十四卦。其说或本于《易传·系辞传》“《易》之兴也，其于中古乎，作《易》者，其有忧患乎”的疑问。同样，世传《易传·序卦传》详细论述的今本《周易》六十四卦的编排次序及其理论上的根据，几使这一认识成为共识。于是，由八卦推衍成六十四卦，且按照《易传·序卦传》所论的卦序成书，便成为人们公认的结论。

可是，目前的《周易》研究却直接地冲击着《易传·序卦传》的上述结论，那就是《序卦传》所叙述并按照两两对立而得到的卦序，由于排列方法的原因，导致了本身的变故。根据“二二相偶，非复即变”的方法，《屯》卦不应当与《蒙》卦为对，可《序卦传》却把它们对应起来；反之，《震》卦与《巽》卦，《艮》卦与《兑》卦，应是两组对立的组卦，而《易传·序卦传》却把它们分开。或许正是由于这样的矛盾，所以清人王夫之在著名的《易》学名著——《周易外传》中，肯定《序卦传》“非圣人之书也”。

《易传·序卦传》中的这类矛盾，在汉代就已经有人发现。《史记·周本纪》中言“西伯……囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦”。它用了一个“盖”字，表明司马迁在写《史记·周本纪》时，已无法定其然否。在这种矛盾面前，《易纬》的作者们从八卦与六十四卦产生的不同根据入手，论述了八卦与六十四卦从认识的意义上所应当具有的先后问题，比较正确地解决了《易传》所遇到的不可解决的矛盾，并由此而展开了《易纬》的认识史观。而

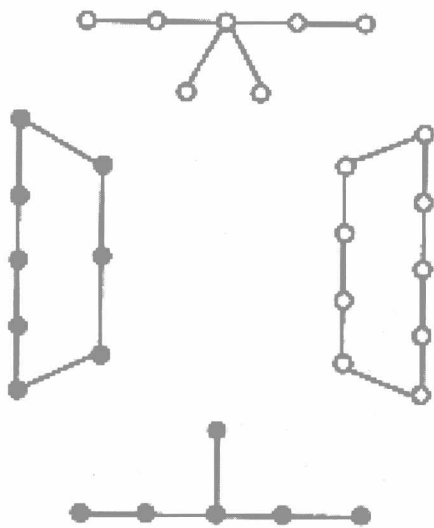


图069 《易数钩隐图》卷下所列《河图四象》图

《易纬》的“象数”互含论可以从多个侧面加以理解，但其普遍的共同本质只有一点，即“象”是对象的形式，“数”外无“象”，二者本是一个事物的两个侧面，不得人为加以分别出先后来。这一点，《易纬·乾坤凿度》之说反映得非常明显，它解释八卦之《巽》卦，“二阳一阴”，言其“数”量的规定，而单纯的“数”是“无形”可说的，但它是《巽》卦的内容。若此有变化，则将发生质的差异，如“二阴一阳”即是。从“象”即形式上讲，属“上阳下阴”。对于具体的某个客体来说，也是一定的，如上变为“上阴下阳”，则将会发生质的变化。因此，就某一特定的对象看，“象”“数”必然是非常固定的，不得有丝毫的变更。此外，还对艮、坎、离等都作了相类的解释，可见在《易纬》的“象数”思想中，“象数”互含的观点非常明确。虽然“数是我们所知道的最纯粹的量的规定，但是它充满着质的差异”。因此，“对数量的分析会得出一个公理式的规定，即数量的必然的规定”^①。



^①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第602、

且，这一认识史观的基础是其“象数”观。

《易纬》“象数”观的根本观点是“象数”互含论，即对于某个自在客体说来，不仅具有特定“数”的规定，而且有特定“象”的表现形式。对于“数”来说，虽然好象是最纯粹的量的规定，但正是因为这种规定才显出质的差异。因此，“数”是客体的内在规定。同样，“象”是客体的特定表现。所以，“象数”互含，本为一体，不应人为地加以割裂。

正是由于在事物的量的规定中隐含着质的规定性，正是由于“数”即这些量的规定，所以它是必然的。也正因为“数”对于事物来说有这样的的重要意义，正因为其对于特定事物来说是必备的关系，所以应当肯定《易纬》这一观点的合理性。

如果把视野稍加扩大，就会发现在整个纬书中，即不仅仅《易纬》主张“象数”互含。在其它的纬书中，也每每可以找出与《易纬》思想相同的主张来。《春秋纬·合诚图》说：“天不独立，阴阳俱动，扶佐立绪，合于二六。以三为常，故三能六。星两两相比，以为三合，三三而九，阳精藏，故北斗九星，以为九卿。三九二十七，故有摄提少微司空执法。……”“枉失者，射星也。水流蛇行含明，故有毛目。阴合于四，故长四尺。又水生木……阴合于六，期六年。”

总之，在一个任何意义上的个体存在物中，“象数”都是不可缺少的，只有把二者结合起来，才能有一个真正意义上的事物。当然，对于任何事物来说，虽然“象数”都是必备的，但并不等于说二者的地位是同等的。虽然二者没有先后关系之可言，但轻重关系还是有的。关于这一点，只要分析一下《易纬》中有关吹律定姓的论述便可明白其内在意义。《易纬·乾元序制记》说：

复姓角名宫，赤黄色，长八尺一寸，三十六世。临姓商名宫，黄白色，长八尺三寸一分，七十二世。泰姓商名宫，黄白色，长七尺六寸，三十六世。大壮姓商名角，苍白色，长七尺二寸九分，百三十一世。

以上论《复》、《临》、《泰》及《大壮》之姓名，其根据是音律，而音律与笙箫长短，即特定的数量规定有至为切近的关系。因此，在吹律定姓的背后，隐含着“数”重于“象”的重要观点。当然，关于“象、数”重要性的划分，并不等于其产生先后关系的划分。对于某个具体的事物说来，“象”、“数”同时存在而“数”重于“象”。因此，看问题的角度应有所区别。

总之，就特定的客体对象说来，“象”“数”总是一体互含，二者是不可分割的。但就是在这特定的对象中，“数”相对说来，具有更为重要的意义。而《易纬》的作者，正是以上述观点为依据，论述了人对客体的认识次



序，这就是它的认识史观的基本内容。但也应当看到，“数”重于“象”的观点隐含着走向数的神秘主义的可能性，前面已论述的“天地之数，万源由也”即是其证。

（三）“象成而数生”

就人们特定的认识客体说来，“象”之与“数”是一个统一的不可分割的整体，并且就其重要性而论，“数”又显然重于“象”。但是，这只是就认识的客体自身而言。由于人们的认识不是一次完成的，同一个对象在进入人们的视野以后，人们也要多次反复方能完成。因此，对于特定认识对象说来，人们的认识次序是有所不同的。《易纬》的作者依于上述思想，作出了它的认识次序论，反映了它的认识史观。对此，《易纬·乾坤凿度》指出：

《易》起无，从无入有，有理若形，形及于变而象，象而后数。

在《易纬》看来，整个《周易》一书，作为人类认识的结果，是以客观对象为依据的，故《易纬·乾坤凿度》强调：“圣人画卦，制度则象，取物配形，合天地之宜，索三女三男六十四象，以上下分之，阳三阴四，法上下分位。”但是，《易》所反映的客观对象，本身因人的认识阶段不同而有一个过程，即“无→有→形→象→数”，这一过程，且正好与认识发展的一般进程相吻合。

当人们思考现存世界万物的“有”之时，当然应考虑它们的来源。限于人们的常识，“有起于无”的结论便自然而然地出现。从思维方法的角度看，邹衍的“必先验小物，推而大之，至于无垠”的以小推大、以今推古的方法，正好与此吻合。同邹子一样，《易纬》事实上也坚持了“先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥制度，推而远之，致天地未生，窈冥不可考而原也”（司马迁《史记·孟子荀卿列传》）的认识方法。因此，“无”则天地未生以前，“有”则天地剖判以后。

天地剖判以后，万物生长收藏，条理毕具，万物万形，即“有”而“有形”。此“有形”之物实生于“无”即“无形”。因此，《易纬·钩命决》指出：

天地未分之前，有太易，有太初，有太始，有太素，有太极，

为五运。气形未具，谓之太易；元气始萌，谓之太初，气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。转变五气，故称五运。方气、形、质具而未离，皆太易之名，有五种也。尔时空虚，未有人物也。^①

由此可见，“从无入有，有理若形。”而且“形”有二义，“天地未分”之前，“有理若形”，即“从无入有”之义；天地已分之后，万物发生，有显著的运动与变化，此时称之为“象”，即“形及于变而象”之义。“有理若形”是人们推理的结果，是“圣人因阴阳定消息”的产物。因此，“有理若形”阶段的实际情形如何？是不得而知的，比如孔子作《十翼》，也只是论“《易》始于太极”。所以，这一从无入有的过程，对于人们了解自然史的史前期，实属于理性推理的过程。

在《易纬·乾坤凿度》看来，一旦“既然物出”，人们就可把它作为“始俾太易者也”，即把万物作为人们理解自然史的前期根据。这种思想，实为以下思想的素朴形态，即“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。低等动物身上表露的高等动物的征兆反而只有在高等动物本身被认识之后，才能理解”^②。

郑玄注《易纬·乾坤凿度》说：“太易，无也；太极，有也。太易从无入有，圣人知太易有理未形，故曰太易。”是明“有理未形”发展阶段的实际情形。但是，若然“太易始著”，则有“太极成”。而“太极成，乾坤行”。一旦“乾坤行”，则“《易》大行”。因为《周易》以“象”著，象者，所见之物形，全因“变”而得，所谓“形及于变而象”，即“太易”成形，有了明显的运动变化状态就为“象”。“天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，变节相和，能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝，纣行酷虐，天地反。”如此之类，并因阴阳天地之情，使人们能够观察得到。所以，《易纬·乾坤凿度》言：“象，法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义。”



①[日]《三论立义检幽集》二《辩证论》引《易纬·钩命决》文。

②马克思《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第23页。

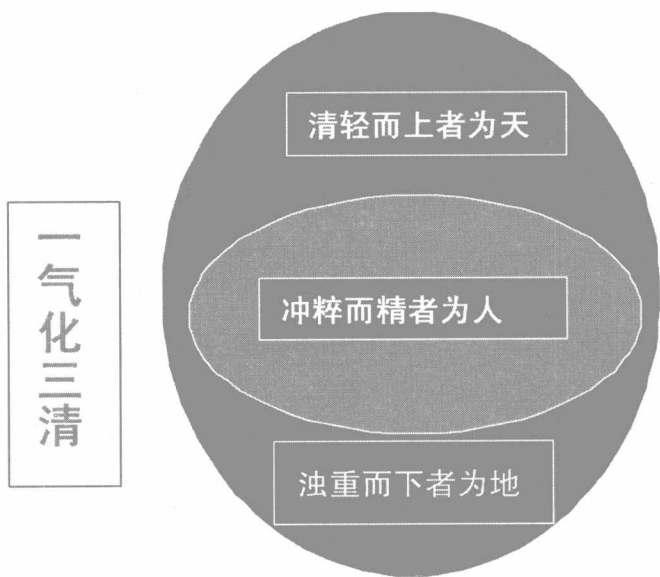


图070 一气化三清天地人位图

但是，事物何以会呈现如此阴阳运动之象呢？考其原因，实因其有“数”，即阴阳的构成有其数量的规模和范围的大小，如前述“《易》变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者，形变之始也”。如此之类，表明“象”之因在于有“数”而已。

当然，“象”与“数”本是一律的，故《易纬·乾凿度》说：“阳动而进，阴动而退。故阳以七，阴以八为象。”此“象”即“象”，下言“《易》一阴一阳，合而为十五之谓道”。所以，“阴阳”之“象”与“数”是统一的。“象变之数若之一也”即是。

由形→象→数，就自然构成的角度，特别是对单个存在物来说，实本无先后关系之可言，但就认识进程看，人们却不得不有一个过程。首先，人们仰观于天文，俯察法于地理，首先呈现在人们眼前的是“有理若形”之物。但是，何以“有理若形”？这已是第二步了，因为“物感以动，类相应也”。所以，事物千变万化，于是人们有了认识，即“形及于变而象”。按照《易传·系辞传》之说，即“象者，像也”。那么，何以有“象”？“象因于数”。

所以，从认识的角度看，必然是“象而后数”。

从认识的自然发展看，人们对事物的认识有一个由表及里的过程。《易纬》所揭示的这一过程，正好与这一过程相适应。因此可以把它作为《易纬》的认识史观来考察。实际上，在对八卦与六十四卦先后关系问题的认识史上，《易纬》同样揭示了一个由表及里、由抽象到具体、由分析到综合的过程。

（四）“变文成字”

“变文成字”的核心是讨论八卦与六十四卦的各自起源问题，是先有八卦还是先有六十四卦的问题。而关于这一问题的讨论，实际上又争论很大，如有人据《易传·系辞传》“上古结绳而治”而论起于结绳，如武梁祠题记谓“伏牺苍精……画卦结绳，以理海内”，鲁迅在《且介亭杂文》中即言：“伏羲皇上的‘八卦’之流，三条绳一组，都不打结的是‘乾’，中间各打一结的是‘坤’。”^①也有学者认为是掷片一类，由阴阳两面，为克服掷一次的偶然性而重复，故而即有了八卦。还有学者认为是数字卦，如张正烺^②、唐兰^③等，认为八卦本是以筹策求奇偶以象阴阳的巫筮手段，所以八卦与数及计数工具之间存在着天然联系，即《左传·僖公十五年》所谓“筮，数也”。《汉书·律历志》谓“自伏羲画八卦，由数起”等（颜师古反其道，注云：“万物之数，由八卦而起”）。还有其他一些说法：如《礼器碑》“皇戏统华胥，承天画卦”。《易纬》则提出了自己的“八卦文字论”，即“变文成字”说。

前面所叙述的“象成而数生”，显然旨在强调人们的认识对象在被人们认识时有一个先后顺序。在马克思主义哲学看来，人们的认识，必然是直接依赖于认识对象的。因此，既然人们在认识对象时有一定的历史顺序，那就必然会引起认识的结果有一个历史的和逻辑的进程。关于问题的这一方面，实质



①鲁迅《且介亭杂文》，人民出版社1973年版，第68页。

②张正烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年第4期。

③唐兰曾认为八卦的一画（指画成八卦阴阳爻的横画）和一字的一画，很难区别，八卦的起源是用算筹来布成交，古文学字也就象两手布交的形状。见唐兰《在甲骨文金文中所见的一种已经遗失的中国古代文字》，《考古学报》1957年第2期。



上可以从《易纬》对八卦与六十四卦先后关系的分析中找到答案。并且，《易纬》的答案同样曲折地反映出其认识史观。

关于八卦与六十四卦的相互关系，特别是其先后关系，《易纬》是从论述它们的相互区别开始的。在《易纬·乾凿度》中，《易纬》指出了八卦产生的根据，八卦的性质、作用与意义：

《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春、秋、冬、夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷、风、水、火、山、泽之象定矣。

很显然，从八卦借以存在的前提看，它直接依于四时的阴阳交感，所谓“四时各有阴阳刚柔之分”即是。而《易纬·乾凿度》在论述六十四卦产生的根据时却说：“物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”“物有始、有壮、有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。”不难看出，六十四卦的产生，实际上是依于万物之阴阳，与八卦之四时阴阳刚柔不同。因此，从八卦与六十四卦产生的根据看，二者是有重大差别的。

从性质上看，八卦代表的是天地风雷水火山泽，所谓“天地之道立，雷、风、水、火、山、泽之象定矣”即是。但对于六十四卦来说，情形则有所不同，在《易纬·乾凿度》中指出：“《易》有六位、三才，天地人道之分际也。三才之道，天地人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义。法此三者，故生六位。六位之变，阳爻者，制于天也；阴爻者，制于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下；上者专制，下者顺从。正行于人则道德立而尊卑定矣。”因此，八卦讲八种对于人类说来影响最大的八种自然物质，六十四卦却讲的是社会的人伦物理，用《易传·贲·彖》的说法，八卦是“观乎天文，以察时变”；而六十四讲的是“观乎人文，以化成天下”。因此，二者在性质上也有重大区别。

从作用上看，《易纬·乾凿度》论八卦：“其布散用事也，震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾制之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始之于东北方，位在十二月。”很显然，八卦之用于助物生长收藏。所以，其起着定位的作用，起着定时的作

用。可是，对于六十四卦来说，其作用乃在于“挂也，悬挂万物，以示于人也”。也就是说，六十四卦乃属于“象”，人们借助之可以考察客观对象，可以认识事物。所以，清人王夫之在《周易外传》中指出：“因像求象，因象成《易》。”又说：“乃《传》固曰：‘《易》者，象也。’然则汇象以成《易》，举《易》而皆象，象即《易》也。”可见二者之作用实不同。

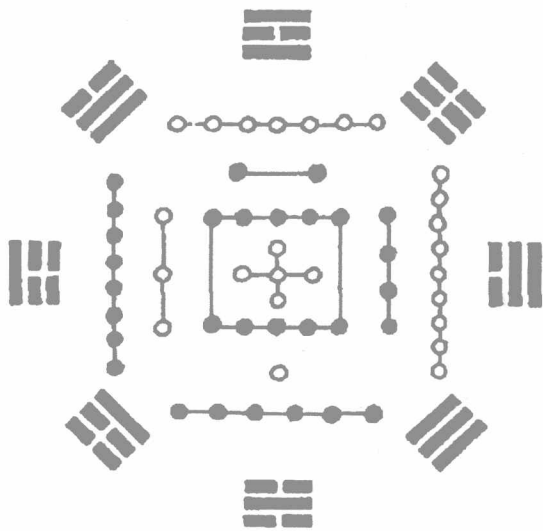


图071 《学易记》所列《后天则洛书》

从总的结果看，“八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。”即八卦乃代表天地之气的流行发用，分主四正即东、南、西、北，四维即东南、东北、西南、西北，使其分别而不失其理；分主阴阳运动及日月运行，使其不失其常则。因此，八卦的结果乃在于使万物各成其类。然而对于六十四卦来说，则是达到“上者专制，下者顺从。正形于人则道德立而尊卑定矣”。因此，二者在结果上也表现出巨大的差别来。

由于上述差别的存在，导致了八卦与六十四卦的根本区别，从而确定了二者在时代上的巨大差异，这就是：在《易纬》的作者看来，八卦是“字”，而六十四卦是“文”。由于“文”“字”在时代上的差异，可以考见八卦与六十四卦的先后关系。

在《易纬·乾凿度》中，作者论六十四卦时指出：

物有始、有壮、有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。卦者，挂也，挂万物视而见之。

何谓“卦”？《说文解字》说“所以筮也”，《玉篇》说“兆也”。然则六

十四卦乃用以占卜的兆象。“挂”者，张惠言《易纬略义》作“挂”，二字通用。《世说新语·任诞》曰：“阮宣子常步行，以百钱挂杖头。”可作“挂”、“挂”义同之明证。“挂”者，《说文解字》曰：“画也。”段玉载注曰：“古本多作画者，此等皆有分别画出之义。陆德明云：挂，别也。”是则“挂”有分别图画之义。又《广雅释诂》曰“图，画也”。是明“挂”、“图”、“画”三字之义一致。《说文解字》作为汉代的思想代表，也谓“图，画计难也。从口从畺。畺，难意也”。《释名·释典艺》曰：“图，度也。”可见“挂”、“图”之义一律。

按《易纬》以“文”称六十四卦，而所谓“文”，许慎《说文解字》曰：“文，错画也，象交文。”段玉裁《说文解字》注曰：“错，当作造。造画者，交道之画也。《考工记》曰：‘青与赤谓之文，造化之一端也’……象两文交互也。”若参之以“挂”、“图”之释，其旨一律，其实不殊，是明六十四卦亦古之所谓“文”。所谓“挂万物视而见之”，亦所谓“交道其画而物象在是”之实，亦王夫之所谓的“因像求象”。

与六十四卦不同的是，在《易纬·乾坤凿度》中，《易纬》作者明确的肯定八卦乃“字”，在《说卦传》“乾为天、坤为地、震为雷、巽为风、坎为水、离为火、艮为山、兑为泽”的思想基础上，作出了“三，古文天字，今为乾卦，……亦川字，覆万物。三，古地字，附于乾，古圣人以为坤卦。三，古风字，今巽卦。三，古山字。三，古坎字。三，古火字。三，古雷字，今为震。三，古泽字，今为兑”的结论，认为经卦八形是属于“字”，这就在实际上把八卦与六十四卦区别开来了。

什么是“字”？《说文解字》曰：“字，乳也。”然则“字”乃言“孳乳而生”，即所谓“孳乳而寝多也”。段玉载《说文解字》注曰：“孳者，吸吸生也。人及鸟生子曰乳。寝者，渐也。字者，乳也。”然则经卦之为“字”，其义甚明。

“文”、“字”义殊，其创发时代亦有分别。《说文解字》曰：“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文。其后形声相益，即谓之字。文者，物象之本；字者，孳乳而寝多也。”段玉载《说文解字》注说：“依类象形，谓指事象形二者也。指事，亦所以象形也。文者，造画也。交道其画而物象在是。

……形声相益，盖谓形声、会意二者也。有形则必有声，声与形相附为形声，其后谓苍颉以后也。苍颉有指事、象形二者而已。其后文与文相合而为形声，而为会意。”

由此可见，“文”与“字”乃文化发展的两个阶段。从“文”发展到“字”，乃人类文化发展的巨大进步。而《易纬》把六十四卦看成是“图”、“画”、“卦”，即看成是“文”，并肯定“变文为字”的历史过程，实际上是认定了认识史上的六十四卦在前而八卦在后的观点。因此，先有六十四卦而后有八卦，应当是中华民族认识发展的逻辑。至于《论衡·对作》篇谓：“《易》言伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰作也。文王图八，自演为六十四，故曰衍。”《法言·问神》篇言“《易》始八卦，而文王六十四，益之可知也”的结论，似乎均未获得正确的答案，而《易纬》从认识之逻辑发展的角度，根据“变文成字”的思想指导，作出了六十四卦先于八卦的结论，正好反映出《易纬》的认识史观，并且符合人类认识发展的基本规律。

《易纬》的六十四卦先于八卦之说，可以在古史上得到证明。

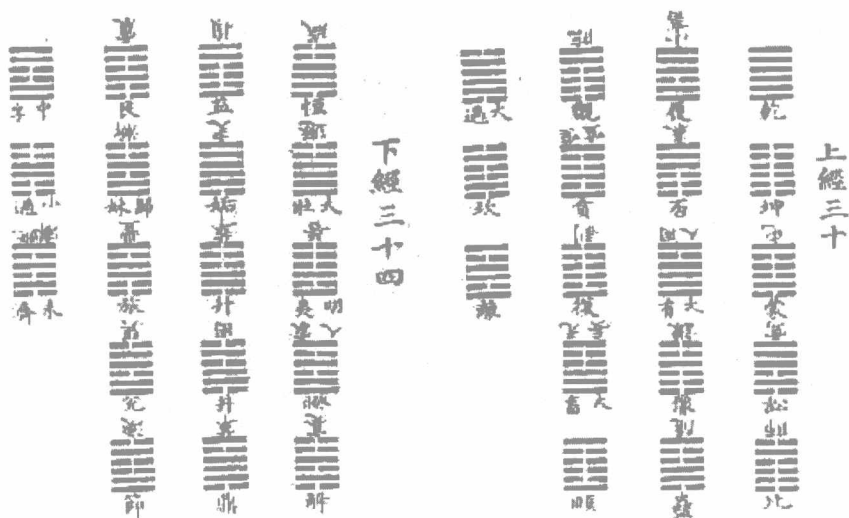


图072 六十四卦“二二相偶，非覆即变”卦序图

首先，从考古资料看，早在安阳四盘磨、岐山凤雏村出土的甲骨卜辞上，就刻有六个数字一组的符号，此便是六画的所谓“重卦”，它们与《尚书·洪

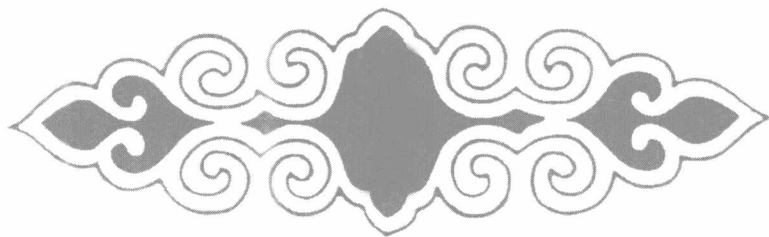


范》的“曰贞曰悔”的世传史料相印证。但单卦，即所谓“经卦”，最早也只见于金文，而且象铜戈、货贝上的所谓之“单卦”，尚需存疑。因此，可以断言：考古资料与世传史料，可以合证六十四卦先于八卦。

其次，我们还注意到日人本田成之曾在其所著《经学史论》中指出：“据《系辞传》所说，八卦古而《易》为新，若据我的想象，八卦不得为古，实比《易》之名为后出。其理由：除《周礼》、《易传》、《彖纬》之书外，其它一切出于汉以前的经书，有说《易》的名而没有说八卦的名。这是一个例证。然而，八卦以外的《易》也不能想象。”由此可见，世传史料也可证明六十四卦先于八卦而产生，因而其名就先于“八卦”而出现。笔者猜测，八卦之见于“中原文化”中，与对西南少数民族地区的开发有关，而以八卦来定时空则恰好是自古流传于西南少数民族中的文化传统。这一进入进程与不少西南少数民族的神话人物进入“中原文化”的进程大体一致。

再次，在《易传》中，因《序卦传》与《杂卦传》的矛盾，我们难确证通过八卦演为六十四卦并按照今本《周易》“两两相偶”而排组卦序的正确性。而在《系辞传》中所言“观象制器”一节共十三卦，也直接冲击着“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪”的结论。因此，《系辞传》等的内部矛盾，表明了《易传》作者的探索，也可以作为《易纬》八卦为后而六十四卦为先说的佐证。

总之，在《易纬》书中，作者通过对《易传》矛盾的了解，从产生的根据、性质、作用及结果等方面，揭示了六十四卦与八卦的根本差别，运用其认识发展史观，肯定六十四卦为“卦”、“文”、“图”，而八卦乃为“字”，因而肯定了六十四卦为先，八卦为后的结论，得出了符合人类思想认识发展进程的“变文成字”的结论，不仅第一次恢复了古代《易》学史中最重要变革的本来面貌，而且也可以由此看到《易》学发展史所遵守的人类认识运动的正常进程。



《易纬》的结构论

第四章

《易纬》的结构论



如果说从思维模式的角度考察,《易纬》的一般思路是创造自己,安置自己,神化自己的话;那么从结构论的角度考察,则是设置和揭露矛盾,分析矛盾,协调矛盾。这既是《易纬》的总体方法论思想,也是《易纬》得出一系列自然及社会政治结论的基本依据。

《易纬》结构论总的指导思想是阴阳对立、阴阳合一的阴阳矛盾思想,这与其“一阴一阳之谓道”的思想吻合,而其对于阴阳矛盾思想的阐释,又是与其变化观相适应的。

《易纬》展开自己结构论的基础是其变化观,其变化观的核心奠定在对宇宙、万物变化发展的分析中,关于其宇宙变化思想,在第三章已作了初步分析,其大概进程是:先论宇宙前史阶段为“五气渐变,故称五运”的“五运”阶段。自此“五运”而后,产生天地及万物。至于万物产生之后,也各自有其自身的发展过程。这样,从宇宙前期演化到天地万物的生成,再到万物的具体发展过程,都贯穿了一个最基本的思想,即世界处于无穷无尽的变化过程中。

那么,世界及万物何以能变化?这是《易纬》结构论所必须解决的问题,《易纬·乾凿度》的回答是:“变易也者,其气也。”现在的问题是,既然自然界及社会的一切都是变化的,并且变化的根据或物质承担者是“气”。那么,“气”又何以能运动变化?为解决这一问题,《易纬》展开了其方法论的基本论纲——阴阳矛盾观。

一、一阴一阳之谓道

如果说要肯定先秦《易》学的积极成果，那这样的两大成果是首先应当肯定的。一是《易传》所奠定的《易》学象数思维模式的基础。这一思维模式在汉代得到了系统的发挥，而《易纬》则是这种发挥的最为完备的代表。象数思维模式在经过《易纬》发展而系统以后，就不仅影响到哲学等社会科学，而且影响到天文学等自然科学，如在自然科学中，天文借象数系星移斗转周期，地理借象数标志分化节律，针灸、气功借象数总括天人统一节度，古代乐律借象数表征律吕损益法则。^①因此，象数思维模式既对古代思想，也对古代科学的发展产生了深远的影响。二是经过《易传》的努力，使《易经》中本身隐含的阴阳思想与当时社会上流行的阴阳矛盾观相结合，形成了“一阴一阳之谓道”的辩证矛盾观。这一思想在前汉也得到了较为充分的发展，而《易纬》则是这种发展的极致。《易纬》一方面肯定庄子所认肯的“《易》以道阴阳”，肯定“因阴阳定消息，立乾坤以统天地”，肯定“乾坤相并俱生”。另一方面又肯定“执中和，顺时变”。在承认矛盾、分析矛盾的过程中，肯定矛盾的和谐统一趋向。这样，它既看到了自然、社会及万物之间的对立，又看到了它们的统一。这种从矛盾的对立中来把握其统一性的思想，是《易纬》辩证矛盾观的精华所在，是其方法论的根本点。

（一）《易》以“象阴阳”

在中国文化史上，唯阴阳思想久历不衰，它既纵横各科，又通贯古今。神学的迷蒙，科学的光环，哲人的深邃，骚人的情趣，都无不刻下它的迹印，真可谓千古不绝之学。它对人们有永久的魅力，人们也永远在探索着它，并把它引入各种思潮中。而这一思想自《易经》流行于世，便逐渐与《易》合



^①唐明邦《周易象数与古代科学》，《中国哲学史研究》1988年第4期。

流，到《易传·系辞传》论“一阴一阳之谓道”得以完成，《庄子·天下》篇论“《易》以道阴阳”则是对这种合流的总结性表述。到汉代，《易纬》以此为指导思想，论证其阴阳矛盾观，并将“《易》以道阴阳”发展为《易》以“象阴阳”，实现了阴阳学说由认识论向本体论的转化、发展，并为“卦气说”提供了本体论的根据，从而成为其思想立足点。

首先，何以为《易》之“易”？《说文解字》引《秘书》曰：“日月为易，象阴阳也。”此所谓“秘书”，即《易纬》之类。何以“日月为易，刚柔相荡”？陆德明引虞翻注曰“字从日下月”，即“上从日象阳，下从月象阴”。《参同契》之说出自《易纬》，而虞翻注也出自《易纬》，如《易纬·乾坤凿度》论《易》之四义，其首义即是“本日月相衔”，注曰：“日往月来，古日下有月为易。”此即为《周易参同契》等所本，是《易》之为义，首在取比于日月。

何以“日月”合之而为“易”？因其变化？因其为在天者莫明乎日月之象。实际上，数者兼而有之。一方面是《易传·系辞传》所谓“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”；另一方面则如《国语·越语下》所谓“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者还是形”。因此，既因变化，又因日月为明，故日月成为人们生活中极为重要的参考点，并由此来表明阴阳变化致明之道。

《易纬》对这种思想进行了系统的发挥。一方面肯定“日月为易”，同时将“易”立定在“气”上，故在《易纬·乾坤凿度》中论之曰：“四正者，定气一，日月出没二，阴阳交争三，天地德正四。”这说明，天地之间在乎一

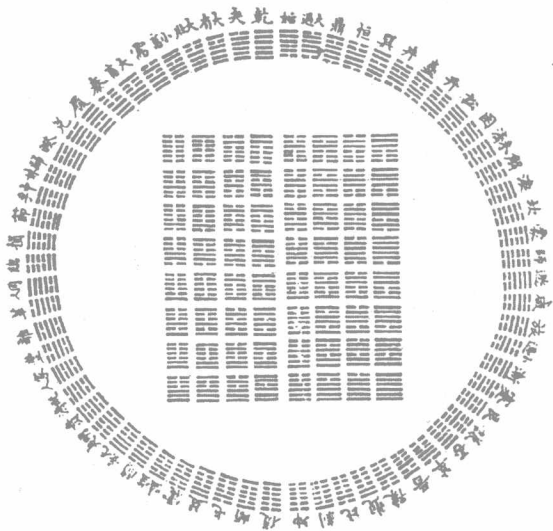


图073 伏羲六十四卦方位

气，气正则为“定气”，得此正气则万物都会获得正性。如何理解“气定”？这就要观乎“日月出没”。从生产及生活实践看，先民们既要“日出而作，日入而息”，又要“既景乃岗，相其阴阳”（《诗经·大雅·公刘》）。因此，日月成为人们生产及生活的指针，这种日月往来而“明生焉”的自然知识，自然是人们观察气象所首先得到的。除此而外，“日月出没”还是人们认识客观事物矛盾的起点，即“日月之经，阴阳之道”。这就是《易纬·乾坤凿度》中由“日月出没”而想到的“阴阳交争”。因此，“日月”成了理解阴阳矛盾观的钥匙。对此，《易纬·乾坤凿度》论之曰：“离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物。”就四正之卦而言^①，离为南方，坎为北方，南北为经，故日为阳，月为阴，是“日月之道”，亦是“阴阳之经”。这样，由《易纬》对“易”字本身变化之道的解释，把握其阴阳运动的矛盾根源，从内涵上揭示了《易》以“象阴阳”的基本思想。

其次，在《易纬》看来，《易》以“象阴阳”，不仅在于“《易》”是表示阴阳的，而且前面已论述《易》“一名而三义”，即含简易、变易、不易。其中简易言其统一性、规律性，而变易、不易实质上是矛盾对立的两个方面。因此，变易与不易也是阴阳矛盾对立的表现，这也是隐含在“易”这一“日月之道，阴阳之经”中的。因此，若考察《易纬》对“《易》”本身的看法，则其结果和庄子并不完全相同，《易纬》认定的《易》以“象阴阳”，即在《易纬》看来，六十四卦之今本《易》，是划分为上下经的，其上下经之划分根源于阴阳、代表着阴阳，故《易纬·乾坤凿度》论之曰：“圣人画卦，制度则象、取物物配形，合天地之宜，索三女三男六十四象，以上下分之，阳三阴四，法上下分位。”

《易经》六十四卦之得与八卦有关，即“《易》建八卦，序六十四卦，转成三百八十四爻，运机布度，其气转易，故称《经》也”（《孝经纬》）。在这里，六十四卦作为别卦，是与经卦八形有关的。而八卦本身，又分天地、分



^①应注意，《易纬》中有两种四正卦说，一种是作为八卦卦气说的“四正卦”说，与“四维卦”相对；一种是六十四卦卦气中的“四正卦”说，与“五候卦”相对。不少学者把这二者混同，其实应予区别。

阴阳，还分三男三女，所以也是三阴三阳，《京房易传》谓“八卦分阴阳，六位配五形，光明四通，效易立节”，实指明八卦以阴阳分之，犹日月的变化之道，四通八达，最后则规定了阴阳变化之道，即效日月而立四时变化之节气。由八卦之分阴阳而至六十四卦之分阴阳，此就是六十四卦应上下分之的根据。

在《易纬·乾凿度》中，作者曾系统地论述了《易》以“象阴阳”的观点，对于上下经的划分作了概括分析，指出：

阳三阴四，位之正也。故《易》卦六十四，分而上下，象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也，为上篇始者，尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎离为终。咸恒者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇。夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也，故为下篇始者，贵之也。既济未济为最终者，所以明戒慎而存王道。

从思想渊源上看，或许与《周髀算经》所说“数之法出于圆方。圆方者，天地之形，阴阳之数”直接相关，体现出数学从很早的时期就与《周易》结下了不解之缘。但从思想框架而论，上文则是依《易传·序卦传》而立说的。在《易传·序卦传》中，作者依据天道、地道之别，对于《周易》进行了上下经划分，具体指导思想即是《庄子·天下》篇所谓“《易》以道阴阳”。在《易纬》那里，既以《庄子》、《序卦传》之说为根据，又加以发展为“《易》本阴阳”之说，这从“道阴阳”到“本阴阳”的转换，既实现了阴阳在“易”中由外入内的质变，也使阴阳学说在《易》学史上由认识论向本体论转变，并因此而对《周易》上下经进行了分析，其宗旨在于通过论证阴阳用事，并通过对于《周易》上下经的规定来再现事物的内部矛盾。在《易纬》看来，“阴阳”的表现形式有刚柔、虚实、上下、内外、威暗等等，而《易经》之分上下，全系因阴阳而定。上为阳、下为阴，故上经象阳，下经法阴。这是阴阳、上下思想的一致性。由于在六十四卦中无论怎样划分，上下经都有一定的数量界限，因此要在划分上下基本相同的情况下，根据数本身的阴阳来进行划分。根据《易传·系辞传》中的“天一、地二，天三、地四，天五、地

六，天七、地八，天九、地十”的奇数为阳、偶数为阴，奇数为天、偶数为地的规定，《易纬》作了基本的划分，即依于《序卦传》的上下经之别而加以说明，肯定“阳三阴四，位之正也”。上经三十卦，单言为三，故谓之阳、为奇、为天；下经三十四卦，单言而为阴、为偶、为地，故谓之“位之正也”。此言“位之正”，盖取方圆、虚实之义，既合于七、八、九、六之说，又合于天道地道之说，阳为天道、为圆，阴为地道、为方，故郑玄注言：“三者，东方之数。东方，日所出也。又圆者，径一而周三。四者，西方之数。西方，日所入也。又方者，径一而匝四也。”吕凯在《郑玄之讖纬学》中曾就此说：“按三者为奇，东方之数，故为阳也。四者为偶，西方之数，故为阴也。”因此，阴阳之于《易》，既有质的构造根据，又有质的数量根据。问题只在于“地十”为地数，何以“三十”之“十”就不是“阴”而只用“三”为“阳”呢？结论或许应借助于数学，因为“三十”是由“三”与“〇”的组合，而当时似还没有“〇”的概念。或许有如恩格斯所说：“零是任何一个确定量的否定，所以不是没有内容的。相反地，零是具有非常确定的内容的。”“事实上，零比其他一切数都有更丰富的内容。”^①

在今本《周易》的编排中，以“乾坤屯蒙需讼师，比小畜兮履泰否”等为序。这种编排本身即是“《易》以道阴阳”的反映。《易传·序卦传》论“有天地然后有万物，盈天地之间者唯万物”。说明天地是万物之根本，即《荀子》之所谓“天地合而万物生”。在《易纬》看来，因乾为天、坤为地，谓天地即谓乾坤。在它的思想体系中，肯定《易经》之以乾坤为上经之首，就在于肯定天地的重要性。因为从自然发展变化的进程看，由“五气渐变”至“太极”，由“太极”发生分化而产生天地，由天地絪縕而化生万物。《易纬·乾坤凿度》之所谓“太易始著、太极成。太极成，乾坤行”即是。因此，“天地”作为“形质”并俱的宇宙演化的最初结果，无疑具有重要的意义。加上就一气的分化本身看，轻清而上者为阳为天、浊重而下者为阴为地，冲粹而精者则为人。因此，既有上下之不同，又有清浊之异色。这就是说，天地本身就是阴阳，甚至是所见具“形质”之物中最根本的阴阳，万物之阴阳也



^①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第604—605页。

世游归	八 宫 卦							
八纯 上世	乾 ䷀	震 ䷲	坎 ䷜	艮 ䷳	坤 ䷁	巽 ䷸	离 ䷄	兑 ䷹
一世	姤 ䷫	豫 ䷏	节 ䷻	贲 ䷖	复 ䷗	小畜 ䷈	旅 ䷷	困 ䷮
二世	遁 ䷗	解 ䷧	屯 ䷂	大畜 ䷙	临 ䷒	家人 ䷤	鼎 ䷱	萃 ䷬
三世	否 ䷋	恒 ䷟	既济 ䷾	损 ䷨	泰 ䷊	益 ䷩	未济 ䷿	咸 ䷞
四世	观 ䷓	升 ䷭	革 ䷰	睽 ䷥	大壮 ䷡	无妄 ䷘	蒙 ䷃	蹇 ䷦
五世	剥 ䷖	井 ䷯	丰 ䷶	履 ䷉	夬 ䷪	噬嗑 ䷔	涣 ䷺	谦 ䷎
游魂	晋 ䷢	大过 ䷛	明夷 ䷣	中孚 ䷼	需 ䷄	颐 ䷚	讼 ䷅	小过 ䷽
归魂	大有 ䷍	随 ䷐	师 ䷆	渐 ䷴	比 ䷇	蛊 ䷑	同人 ䷌	归妹 ䷵

图074 京房八宫卦卦序图

都由此而得。因此，作为上篇之始，其道理就在于“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也”。

万事万物就其产生而言，决定于乾坤，即决定于天地。而万事万物之长养、万事万物之收藏则决定于冬夏。夏，万物之长养；冬，万物之收藏。根据乾阳生曰息曰长，坤阴死曰消曰藏的原则，冬夏也即是阴阳。就卦而言，长养于夏属火属离属阳，冬藏属冬属水属坎，故之有日月之论。日者，离也；坎者，月也。此日月混合交争，即喻阴阳相互交争之道。因此，上经末以坎离为终，即谓之终始万物。在对上经的论述中，《易纬》还指出了一对较为明显的矛盾，即泰卦和否卦。泰卦和否卦的矛盾也主要依据的是阴阳、天地、乾坤。泰卦的卦形是上坤下乾，即上地下天，天为阳，阳气上升；地为阴，阴气下降。此上升与下降成正对，故有“泰者，天地交通，阴阳用事，长养



万物者也”一说。而否卦的卦形则相反，是上天下地，上乾下坤，上阳下阴，上阳欲上，下阴欲下，二者不得交接，故难以交通，不能阴阳相合而生变化，于是有“否者，天地不交通，阴阳不用事，止万物之长也”。总之，《易经》之上经，一方面本日月相衔而依于《易》之义；另一方面以乾坤为始而明“乾坤者，阴阳之根本”之义。因此，《易经》之上经论阴阳，并由此构成《易》以“象阴阳”的重要内容。

关于《易经》的下经三十四卦，《序卦传》曾论其与上经的关系，谓“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。此即所谓有天道而后有人道，而人道之兴又由于夫妇。何以以咸卦为始而恒卦继之？高亨在《周易大传今注》中曾言：“《易》经下篇始于咸卦者，因咸之卦象是男女结为夫妇，夫妇是社会制度的起点。有夫妇而后有君臣上下与礼义也。咸之上卦为兑，下卦为艮，兑为少女，艮为少男。然则咸之卦象是少男居于少女之下。古代婚礼，男子以卑下之礼尊敬女子，故咸之卦象是男女结为夫妇。《咸·彖传》曰：‘咸，感也。……男下女。’《荀子·大略》云：‘《易》之咸，见夫妇，夫妇之道不可不正也。君臣父子之本也。咸，感也。……以男下女……亲迎之道，重始也。’”^①据此可知，咸之为下篇始者，在于其取象。又何以以恒卦次咸卦？《易传·序卦传》论曰：“夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。恒，久也。”因此，下经之首咸恒，完全是由于“咸恒者，男女之始，夫妇之道也”。

何以以既济、未济为最终之卦？郑玄曾注此曰：“夫物不可穷，理不可极，故王者也常则天而行，与消息，不可安而忘危，存而忘亡，未济者，亦无穷极之谓也。”若依《易传·杂卦传》论“既济，定也”；《吕氏春秋·仲冬纪》论“以待阴阳之所定”，高注曰“定犹成也”，则知既济谓事既成，故谓之定。然而，事虽成而未可终，故有未济曰“男之穷”，高亨释曰：“男子志未达，行未通，业未立，功未成，是穷矣。”^②此亦经文所谓既济未济为最终



①高亨《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第648页。

②高亨《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第663页。

又萧吉《五行大义》曰：“七八者，静爻，夏殷尚其质，以静爻占之。九六者动爻，周备质文，故兼言动爻。”这说明《周易》兼言动静、彖变，是占变占彖相统一的。其具体的规定是：“阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则彖变之数若之一。”这里论说的爻之分阴阳动静，结合上下之文义，还应有方圆、虚实、上下等不同。因而可以看出，《易》之爻也是谈“阴阳”的。对此，《易纬·是类谋》曾有“阳孽有七妖，阴怡有八灾，布命九六”之说，即肯定《易》之爻以道阴阳，并且有占断的特定内容。

要之，在《易纬》那里，因“易”以象阴阳，因而才有“《易》以道阴阳”；因《易》卦以分阴阳，且《易》爻以别阴阳，因为其取象之本即阴阳。因此，整个《周易》都以《易》之阴阳为再现的主要内容。

（二）“因阴阳定消息”

既然《易》以“象阴阳”，那就有个怎样“象阴阳”的问题。《易》是怎样“象阴阳”呢？为解决这一问题，《易纬》提出了一个重要观点，即“因阴阳定消息”。也就是说，从阴阳的消长去考察阴阳的运动变化。

由于《易纬》视宇宙演化、天地生成、万物发展等都是一个“气化”的过程，因而都可以通过“因阴阳定消息”而得，实现了宇宙论与本体论的统一。

就宇宙的演化过程而论，《易纬·乾凿度》有一节明确的论述，这在前面曾有引述，现再将此节文字引出，以便从气化的角度加以分析：

昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，则乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相混成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得。故曰：易也，无形无埒。易变而为一，一变而为七。七变而为九。九者，气变之究也。乃复变而为一。一者，形变之始。清者而上者为天，浊重而下者为地。

在这里，从宇宙前史一直讲到天体、地体的生成。这一具体的演化过程，完全是因为“圣人因阴阳定消息”所考见的。“消息”即进退，阳生、阳动及阳进均为息，阴死、阴静、阴退等均为消，故消息之说，实依于“阴阳”之义，上谓之为“因阴阳定消息”。何以阴阳即消息，消息即阴阳？《九家易》注泰卦曰：“阳息而升，阴消而降。阳称息者，长也，起复成巽，万物盛长也。阴言消者，起始终乾，万物成熟则给用，给用则分散，故阴用特言消也。”此可谓为“阴阳消息”之一种解释。又何以“立乾坤以统天地”？因为此乃《易》说，故用乾坤二卦来分明阴阳天地之性。《礼记·祭义》有曰：“昔者圣人建阴阳天地之情，是以为《易》。”《易传·系辞传》谓“乾之太始，坤作成物”等，都有“立乾坤以统天地”之义。其根据当然也包括《易传·说卦传》的“乾为天，坤为地”之说。

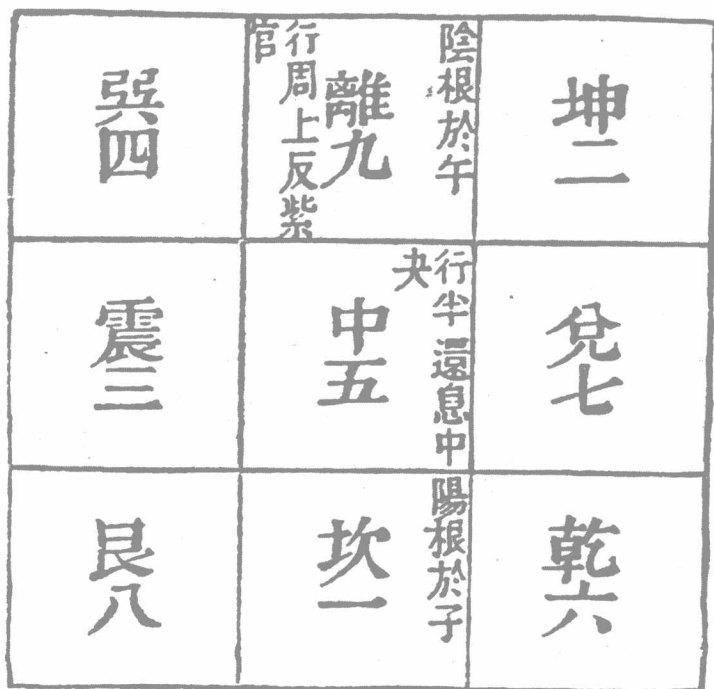
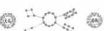


图076 太一下行九宫图

在经过上述“因阴阳定消息，立乾坤以统天地”的思考后得到的基本结



论是：宇宙是从混沌未分之元气中演化而来的。中经天地之生成，最后是天地合气而化生万物。在这个演化过程中，在元气分化阶段即混沌元气的最初是太易气，它是无形无象的。从太易气进入太初气以后，气便絪縕万端、充满活力了，与这个阶段相联系的是有形之气，即一，它具有发展的多样性。从太初气到太始气后，有形可见，当属正中阶段，故用七，因为在用七的情况下有特殊的定律。太始之气变成太素之气以后，气而有质，气变到此结束，于是用数九来表示之，因为“九者，气变之究也”。从数的角度看，九以后应有新起点。从气的角度看，气变完成后，也应有新的起点，这又叫做“一”，它已经具有了新的内容，即属于“太极”，一旦“太极”分化，便生化出天地。因此，对“因阴阳定消息”的理性反思得出了宇宙长期演化的辩证发展观。

自宇宙演化前史而后，“因阴阳定消息”的结果是太极生次，并由此而化生万物。对此，《易纬·乾凿度》也有一大段文字论之曰：

《易》始于太极，太极分而为二，故生地。天地有春、秋、冬、夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷、风、水、火、山、泽之象定矣。其布散用事也，震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾制之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以类其成矣。

此节文字，上面曾多次引述，其中的“太极、太素、太一，名别，其理一”（《三论立义检幽集》卷三引《易纬·乾凿度》语。）。因其并为“元气”，所以可称为“五气渐变，故称五运”（《易纬·钩命决》）。这一大段话，如果从“因阴阳定消息”的角度来考察，即由于“太极”即元气为有阴阳的矛盾运动，故能促使其分化，其结果是“分而为二，故生天地”，成为天地生成的最初根据。由于有了天地这对矛盾，就有可能“天地合而万物生”，于是雷、风、水、火、山、泽之象定，此六象合天地而为“大象八”。有了这样的八种主要物质，于是万物的生成就有了可能。这八种物质，可以拟比于八种气而

分配于八方，分别代表春、夏、秋、冬四季的阴阳矛盾变化，并由此而见万物之生长收藏，与此春生、夏长、秋收及冬藏相应，有震生、离长、兑收、藏坎。因为斗指艮（东北）为立春，斗指巽（东南）为立夏，斗指坤（西南）为立秋，斗指乾（西北）为立冬，而坎、离、震、兑主二至二分，此“四正四维”，就正好是“四时各有阴阳”。

又根据“阴阳消息”之义，可以从《周易》六十四卦中选出十二个卦，作为每个月阴阳的代表卦形，即表4-1。

卦象												
卦名	复	临	泰	大壮	夬	乾	姤	遯	否	观	剥	坤
节气	冬至 小寒	大寒 立春	雨水 惊蛰	春分 清明	谷雨 立夏	小满 芒种	夏至 小暑	大暑 立秋	处暑 白露	秋分 寒露	霜降 立冬	小雪 大雪
月分	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
月建	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥

表4-1 十二辟卦与节序相配表(十二辟卦时令表)

由上表可知，在一年四季十二个月中，阴阳的消长有一个渐进的过程，从复卦至乾卦，每经一卦增加一阳爻，表示阳气逐月增长，阴气逐月减少，从冬至一阳生而逐渐至芒种阳气极盛。自此而后，阳气逐渐减弱，阴气逐渐增强，自姤至坤，正表明阴气逐渐增长，阳气逐月减少的情况。夏至一阴初生，至大雪而阴气极盛。《淮南子·天文训》中有“夏日至，则阴乘阳，是以万物就而死；冬日至，则阳乘阴，是以万物仰而生”。而这种气候、季节的变化，又有其特定的规定，即《易纬·乾凿度》之“天气三微而成一著，三著而成一体”。根据这一原则，就可以形成上面所论述的春、夏、秋、冬四季。自泰有三阳，是为春；至乾为纯阳，是为夏；至姤有三阴，是为秋；至坤为纯阴，是为冬。因此，从阴阳的消长说来，其时间有了阴阳消长的规定。而阴阳的消长又决定了万物的生长收藏，按照《礼记·乡饮酒义》之论：“夏之为言假也，养之长之，假之仁也。”“冬之为言中也，中者藏也。”“西方者秋。秋之为言愁也。愁之以时，察守义者也。”“东方者春，春之为言蠢也。”其



说亦与《易纬》的思想一致。而刘熙的《释名》曾对纬书之说加以总结，对于春夏秋冬四时论之曰：“春，蠢然而生也。”“夏，假也。万物使生长也。”“秋，缙也，缙迫品物，使时成也。”“冬者，终也，物终成也。”总之，“时者，期也，物之生死，各应节气而止也。”

要之，无论是天地生成，还是万物生成，都与阴阳之消长有最为密切的关系。在这里，实质上表明的是这样一条辩证法的铁则，即把矛盾的观点当作是理解一切事物和一切现象的自己运动的钥匙，承认事物的运动、变化和发展的动力与源泉不在事物的外部而在事物的内部。因为“要认识在‘自己运动’中、自身发展中和蓬勃生活中的世界上一切过程，就要把这一些过程当作对立面的统一来认识”^①。

如果把《易》以“象阴阳”看成是《易纬》对于《周易》一书的评价，那“因阴阳定消息”则是《易纬》素朴辩证方法论的基本出发点，它肯定事物的运动、变化及发展，肯定“絪縕千态万状，变化莫测”，肯定“变易也者，其气也”。把天地、万物及宇宙都看成是一个永远变化着的系统。为此，《易纬·乾凿度》肯定说：“变易也者，其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君臣取象，变节相合。能消者息，必专者败，君臣不变，不能成朝。纣行酷虐天地反，文王下吕九尾见，夫妇不变，不能成家，姐己擅宠，殷以之破。大任顺季，享国七百，此其变易也。”这就说明了变化的普遍性。因为天地要变才能通气而化生万物；日月五行更迭，四时才可能形成；君臣相变，社会才能长治久安；夫妇不变，就不能组成较好的家庭。因此，变化、发展的观点成了《易纬》具有普遍意义的观点，实质上反映了封建地主阶级上升时期的尚变精神。

《易纬》肯定事物的运动和变化，并肯定事物运动变化的根据是阴阳矛盾，认定“乾坤”、阴阳的存在，正好反映出“道”，这与前面提到的“一阴一阳之谓道”相同，而这一“道”的最好表现便是“日月相将”，即“日月之道，阴阳之经”。因此，矛盾才是事物发展的根据。对此，《易纬·乾凿度》曾论曰：



①列宁《谈谈辩证法问题》，《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第305页。

物有始、有壮、有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。

万事万物何以会有始、壮、究这三个阶段？因为有阴阳的矛盾运动。在这里，《易纬》仍然是以阴阳的矛盾运动作为最后根据的。在它看来，阳始于一，正于七，极于九，故三画而成乾之阳。郑玄曾论此说：“象一、七、九也。夫阳则言乾成者，阴则坤成可知也。”又曰：“物于太初时如始，太始时如壮，太素时如究。而后天地开合，乾坤卦象立焉。三画成体象，卦亦然。”在事物此三个发展阶段中，阴阳的矛盾是始终存在的，因为在任何时候都是“乾坤相并俱生”的。所以，由于事物发展之始、壮、究三个阶段，自然而然地会得到六画之卦，以“挂万物视而见之”。因为“物有阴阳”，三个阶段都存在，二三而六，故此《易》卦来自于事物的内在矛盾，是事物内在矛盾之再现。

如果结合《易传·说卦传》之说，即“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用刚柔，故《易》六位而成章”。则知《乾凿度》上说是《易传》之说的伸论。而且这种伸论在《乾凿度》下节文字中最为明白：

《易》有六位、三才，天地人道之分际也。三才之道，天地人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义。法此三者，故生六位。六位之变，阳爻者，制于天也；阴爻者，系于地也。

这里是从天、地、人之阴阳的角度来考察事物的矛盾，来考察“六位之成”的。很显然，它与上面所论述的《易纬》从事物发展变化的角度来考察“六位之成”不同。因此可以肯定，把事物的运动、变化、发展同事物的内部矛盾相联系，即提出“因阴阳定消息”的观点，从矛盾的角度来谈运动与变

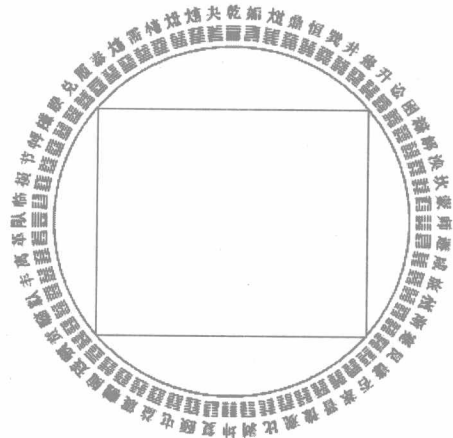


图077 六十四卦图

化，应当是《易纬》素朴辩证方法论的精深之处。《易纬·乾凿度》特别肯定“《易》始于一，分于二，通于三，周于四，盛于五，终于上”的“六位之变”，完全是“阴阳所以进退”的结果。圣人因而用之，得出一个“君臣所以升降”的结论。其它的“万人”则可以此作为自己行动的准则。因此，无论是什么人，都必须以阴阳矛盾为准则。《易》之有象，也正在于教导人们“法乾坤，顺阴阳”。既是“因阴阳定消息”的理论结论，又是“因阴阳定消息”的主观目的。

现在要问的是：既然阴阳矛盾如此之重要，其具体情形又如何呢？既然阴阳矛盾具有像《易传·系辞传》所说的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”的普遍性与特殊性之关系，那它的实质，它的根本点又是什么？

（三）“乾坤相并俱生”

既然自然史、社会史，甚至人类认识发展史都具有“消息”的特性，既然“因阴阳定消息”，即阴阳矛盾是“消息”的根据，而“消息”又是普遍的，因而阴阳矛盾也应当是普遍的。在《易纬》看来，正是由于阴阳矛盾的这种普遍性，才导致了事物运动变化的普遍性。因此，我们既可以从事物的运动变化中去考察事物的矛盾运动，又可以从事物的矛盾运动本身去考察事物的运动变化，前者即“因阴阳定消息”，后者即“立乾坤以统天地”。而“立乾坤以统天地”的根本依据就是“乾坤相并俱生”。

“乾坤相并俱生”具有两方面的含义。一方面，乾坤作为阴阳矛盾的典型代表，是始终存在的。在宇宙演化的过程中，如太易、太初、太始、太素、太极等气的五变阶段，除了“太极”有比较明显的阴阳矛盾运动之外，其它的几个阶段都不很明显，但这并不等于说阴阳矛盾运动的不存在。如果兼而论之，则从太易、太初、太始、太素至太极，渐次相进，此种运动，便说明其中隐含着固有的矛盾运动，如《淮南子·天文训》论“太始”，谓“天地未形，冯冯翼翼，洞洞濊濊，故曰太昭”，说明其因内部矛盾而导致的蓬勃的生活。至若“太素”，《帝王世纪》论之也称“形变有质，谓之太素”，与《易

纬·乾凿度》之论相合。而论其变化者，张衡《灵宪》序文说“太素之前，幽清寂寞，不可为象，唯虚惟无，盖道之根”。自道根既建之后，便可“由无生有”。此亦说明其蓬勃的展开，即说明运动与变化的活跃。

是什么原因能使太易、太初、太始、太素及至太极运动、变化甚至发展呢？在于事物的内部矛盾。宋人高似孙《纬略》卷八“太素”条引“《易纬·乾凿度》曰：‘太素，质之始也，

雄含物魂，号曰太素。’”《太平御览》卷一引有《诗纬·推度灾》语亦有曰：“雄含物魂，号曰太素。”并有以下注文曰：“雌雄俱行，故能含物魂而生物也。独言雄，雌生于阳故也。”此“雌雄俱行”，亦上所谓“乾坤相并俱生”之意。《太平御览》卷一又引《诗纬·推度灾》之文曰：“阳本为雄，阴本为雌，物本为魂。雄生八月仲节，号曰太初。雌生九月节，号曰太始（按此句据《广雅·释天》补）。行三节，行之始也。雌雄俱行三节。”由此可见，太易、太初、太始、太素及至太极，是隐含有阴阳矛盾运动的。而且，用雌雄来表示阴阳的矛盾运动，是《易纬》的一个重要思想。

在《易纬》的思想中，除宇宙演化史而外，万事万物，天地群物，都是由阴阳矛盾运动而促成其产生的。其总的结论是“太极分而为二，故生天地”，是“四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦”，是“物有阴阳，因而重之，故六画而成卦”等。因此，自宇宙生化到万物化生，自社会的“终则反始”，到每个朝代的“能消者息，必专者败”，其基本根据即由于阴阳的矛盾运动无时不在，因而事物的运动变化也就具有了普遍性、绝对性、至上性。

《易纬》的这一思想还影响到《太平经》，如《太平经·抄·丁部·阙题》中论事物的生成曰：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不

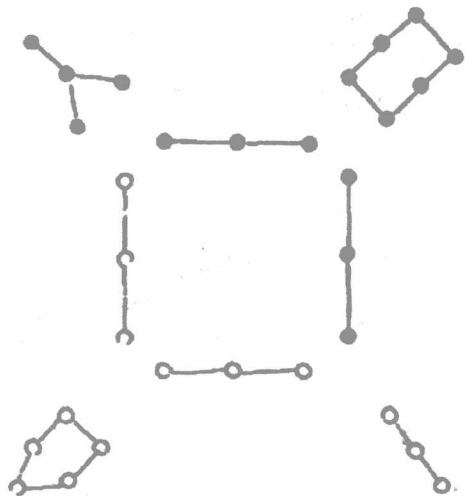


图078 《易数钩隐图》卷上“四象生八卦”图

施生，一阴不虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。”《太平经抄·乙部·名为神诀书》言：“故纯行阳，则地不肯尽成。纯行阴，则天不肯尽生。”其结论则是《太平经抄·癸部·还神邪自消法》所言“阴气阳气更相磨砺，乃能相生”。所以，万事万物运动变化的根本原因乃在于事物内部的阴阳矛盾运动。至于天地未分之前，《太平经·三者为一家阳火五诀》在追述其根本时也论之曰：“夫生者皆反其本，阴阳相与合乃能相生。故且生者，悉复其初始也。天地未分，初起之时，乃无有上下日月三光，上下洞冥，洞冥无有分理。虽无分理，其中内自有上下、左右、表里、阴阳，且俱相持而不分别。”因此，一开始就是上下、左右、表里、阴阳“俱相持而不分别”的，其内涵也是“乾坤相并俱生”。所以，若从时间上给以判定的话，则矛盾是无时不有的。

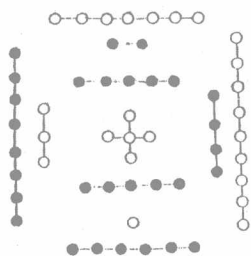


图079 《易图明辨》录蔡氏河图

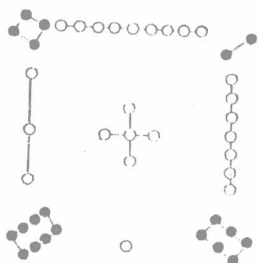


图080 《易图明辨》录蔡氏洛书

另一方面，事物的阴阳矛盾运动又是无处不在的。“《易》一阴一阳，合而为十五之谓道”，其具体根据就是“数”分阴阳，其中的阳为一、为三、为五、为七、为九；阴为二、为四、为六、为八、为十。所以，在论证《易》之上下经之分时，曾指明“阳三阴四，位之正也”，并依此作为《易经》之六十四卦“分而为上下，象阴阳也”的内在根据。至于事物本身，则“物有阴阳”。与此相应，则是“各有阴阳”。《易纬》在表述这一思想时，具体使用的概念有：

雌雄 《易纬·辨中备》言：“雌雄呬吟，六节摇通。”此“雌雄”即天地，“呬吟”即开合。“六节”即坎、离、震、兑、艮、巽，亦《说卦传》所谓八卦之中的“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”。这说明：

“雌雄”亦阴阳。有学者认为，“雌雄”为黄老学说中表述天道阴阳法则的用语，则知此与道家关系特深。^①

消息 《易纬·乾凿度》论曰：“因阴阳定消息，立乾坤以统天地。”即肯定“能消者息”。此“消息”，亦即阴阳。阳息为升，阴消为降，故阳称之为息者，长也。阳在十二消息卦中，起复成乾，有万物盛长之意，故言息。阴称之为消者，在十二消息卦中，起姤至坤，万物于此成熟，熟则给用，给用则分散，故阴用特言消。“消息”之意，于君臣则言升降。《易传·彖传》曰：“消息盈虚，天行也。”盖指阴阳消长之道。

动静 《易纬·乾凿度》论曰：“天动而施曰仁，地静而理曰义。”此所谓“动静”，亦所谓“彖变”。“阳动而进，阴动而退。故阴以七，阴以八为彖。《易》一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则彖变之数若之一也。”此所谓“变”即变化，“彖”则谓不变；“变”谓九六，不变谓七八，贾公彦《周礼疏》曾有曰：“夏殷以不变为占，周以变为占。”此即对“彖变”之义释。而《易纬》论之，以为“彖变”虽为阴阳矛盾的两极，但实质上是统一的。此不仅因为动静、彖变都是阴阳矛盾的不同表现，而且都是以阴阳矛盾为根据的。所以，其结论是“彖变之数若之一也”。

刚柔 《易纬·乾凿度》论曰：“四时各有阴阳刚柔之分。”“天有阴阳，地有刚柔。”由此可见，“刚柔”也是《易纬》阴阳矛盾观的一种重要表现。除了上引《易纬·乾凿度》之文外，在《易纬·乾坤凿度》中也有论之者，谓“六者纯阳，怀刚杀，德配在天”。“月者，坎也。……内刚外弱。”“三三，古坎字，水情内刚外柔。”“三三，古火字，离内弱外刚。”此“刚柔”、“刚弱”，就狭义而言，它是天地万物之中天地的特殊矛盾表现。但就广义而言，则是对阴阳矛盾的不同概括。



^①徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第28页。

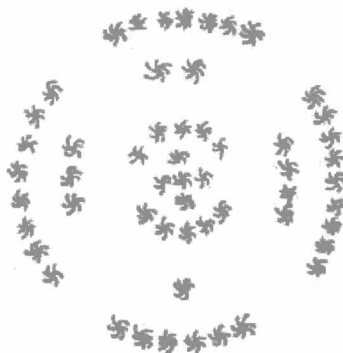


图081 吴澄“马背旋毛河图”



图082 吴澄“神龟甲拆洛书”

虚实 《易纬·乾凿度》论曰：“日离火宫，正中而明，二阳一阴，虚内实外，明天地之目。”“三，古泽字，今之兑。兑泽万物不有拒，上虚下实，理之泽万物，象断流曰泽。”由此可见，“虚实”亦阴阳的不同表现方式。

内外 《易纬·乾坤凿度》曰：“三，古山字，外阳内阴。”“三，古坎字，水情内刚外柔。”“三，古火字，离内弱外刚。”“外威内暗。”“昔者庖牺圣人见万象弗分，卦象位渺，益之以三倍得。内有形而外有物，内为体而外为事。”“月者，坎也。……内刚外弱。”“日离火宫，正中而明，二阳一阴，虚内实外。”由此可见，“内外”总分阴阳、刚柔、虚实、威暗。因此，“内外”亦是阴阳矛盾的极为重要的表现形式，可以作为《易纬》的一对极为重要的辩证矛盾范畴。

上下 《易纬·乾凿度》曰：“《易》卦六十四，分而为上下，象阴阳也。”又《易纬·乾坤凿度》说：“数生而六，六者纯阳，怀刚杀，德配在天；坤形无德，下从其上，故曰顺承者也。”“三，古泽字……上虚下实。”“三，古火字……性上不下。”“三，古坎字……性下不上。”“三，古文天字，今为乾卦，圣人重三而成，立位得上下。”如此等等，并证“上下”乃阴阳矛盾的不同表现。

天地 《易纬·乾凿度》说：“天动而施曰仁，地静而理曰义。”“动于地之下则应于天之下，动于地之中则应于天之中，动于地之上则应于天之上。”“因阴阳定消息，立乾坤以统天地。”又《易纬·乾坤凿度》说：“制度则象，取物配形，合天地之宜。”“运天地之数，万源由也。”早在先秦，荀

子就有了“天地合而万物生，阴阳接而变化起”一说。《易纬》实际上也是以此类观点为立论基点的，如《易纬·乾凿度》言：“泰者，天地交通，阴阳用事，长万物者也。”“否者，天地不交通，阴阳不用事，止万物之长也。”因此，在《易纬》那里，天之与地，除了其作为万物之生长成熟的基础之外，还因为其属于阴阳矛盾运动的特殊表现，因而可以作为万物之生长发育的内在本根据。

乾坤 《易纬·乾凿度》说：“昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地。”因此，“天地”、“乾坤”具有同等的意义，故“《易》者，天地之道也，乾坤之德，万物之宝，至哉”；故“天地之道”也就是“乾坤之德”，也就是“万物之宝”。又说：“法乾坤，顺阴阳。”凡此等等，一并说明《易纬》之使用“乾坤”，亦如使用“阴阳”概念一样，亦如使用“天地”概念一样，具有表示事物阴阳矛盾的意义，因而在表述过程中往往一气贯下，叠用而出。

总之，以上所使用的各对范畴，共同说明一个思想，即万事万物都充满矛盾，这就在实际上承认了矛盾的普遍性。《易纬》的这一思想，在《太平经·癸部·和合阴阳法》那里得到了系统发展，并被形象地表述为：“自天有地，自日有月，自阴有阳，自春有秋，自夏有冬，自昼有夜，自左有右，自表有里，自白有黑，自明有冥，自刚有柔，自君有臣，自甲有乙，自子有丑，自五有六，自木有草，自牝有牡，自雄有雌，自山有阜。此道之根柄也。”此与《易纬》“一阴一阳，合而为十五之谓道”与《易传·系辞传》“一阴一阳之谓道”的思想自成一个系统，其根本目的无非是为了肯定事物矛盾的普遍性。以上所列之诸矛盾范畴，无非是矛盾的不同表现。而且，这些矛盾的诸形式，总是“乾坤相并俱生”的，既相互依存，又相互转化。然而，一些学者对于这种多类范畴叠用以表示同一思想的作法表示出不可理解，甚至采取了否定的态度，这是不应该的。

《易纬》非常肯定事物的相互转化。《易纬·稽览图》对此曾言：“治道得则阴物变为阳物，其反也则阳物变为阴物。”明确地肯定了阴阳的相互转化，即阴物之消，并非阴物就不存在，而是阴物变为阳物，反之亦然。此种思想在《易纬》中是十分明显的。而且，这一思想也被《太平经·四行本末诀》加以吸收，如其有论曰：“极上者当反下，极外者当反内，故阳极当反



阴。极于下者当反上，极于内者当反外，故阴极当反阳。”

就相互依存而论，《易纬》认为：相互依存首先表现在阴阳的相互作用方面，比如天地阴阳的运动，就有一个相互作用的关系。《易纬·乾凿度》在论述《易》卦时说，《易》卦可以分为上下两部分，而每卦由初至上，有一个相互对应的感应关系，其具体的规定就是“初以四，二以五，三以上”。这种相应关系表明的是“三画以下为地，四画以上为天”，故“动于地之下则应于天之下，动于地之中则应于天之中，动于地之上则应于天之上”。因此，在任何时候，阴之与阳，天之与地，作为一对矛盾，都是相互感应即相互作用的。其次，阴阳矛盾的相互依存还表现在二者的主次相从上。《易纬·乾凿度》在论乾、坤、艮、巽等四卦时，说了一大段话，其中有一句话说：“巽者，阴始顺阳者也。”在一定条件下，阴之与阳，各有其不同的地位，或阴损以奉阳，或下损以奉上，都体现了事物之阴阳矛盾的主次相从关系。《易纬·乾凿度》在论及损、益二卦时说：“损者，阴用事，泽损山而万物损也，下损以事其上。益者阳用事，而风雷益万物也，上自损以益下。”由此表明，“当阳用事之时，阴以自损以益阳者，所以戒阴道以执其顺者也。”“当阴用事之时，阳宜自损以益阴者，所以戒阳道以宏其化也。”^①因此，阳用事而阴顺之，阴用事而阳顺之，这是阴阳相互关系的一种典型表现形式。

但是，无论是相互依存还是相互转化，都无法改变“乾坤相并俱生”这样一个根本点，即矛盾的两个方面自始至终都紧密联系而不可分割。正是在这个意义上，《易纬》肯定了“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也”这一根本性结论。因此，就《易纬》的思想脉络而论，通过乾为阳、坤为阴得到“乾坤相并俱生”的结论，是对“因阴阳定消息”之说的逻辑演进。如果说“因阴阳定消息”是说矛盾与事物运动变化之关系的话，那么“乾坤相并俱生”则是对矛盾绝对至上性的认定，即肯定事物普遍存在的相互依存、相互作用、相互转化的矛盾着的两个方面。但是，既然矛盾是无处不在、无时不有的，那矛盾双方在其最终意义上将如何表现呢？是“执中和，顺时变”，即“显中和之美”。这一思想，也就是《易纬·乾坤凿度》中所论述的“缘物成



^①郑玄注语，见林中军《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第84页。

三”的矛盾参和观。

(四) “缘物成三”

在《易纬》看来，矛盾对立的事物，就其最终的意义上来说，是和谐的。这就是它们的矛盾参和观。其基本思想是在那些被认为不可调和、不可解决的两极对立中，在那些强制规定的界限和类的差别方面找到它的相对意义，因而消融那些被设想的固定界限和矛盾对立的绝对性。《易纬》的这一思想曾引起了清代学者惠栋的重视。惠栋以“中和”思想为核心分析古代《易》学思想，作《易例》一书，其中引用《易纬》之文达十处之多即可资为证。

《易纬》的中和观可以分成相互关联的两个方面：一是作为方法的“参和”，它要求人们在看问题时，不仅要看到矛盾对立的方面，而且要看到矛盾统一的方面。而且就实质而论，正是这种统一性，成了“道”的一个重要方面，正如阴之与阳，作为一对矛盾，二者始终是一个统一的整体。《易纬·乾凿度》释随卦上六“拘系之，乃从维之，王用享于西山”时曾说：“随者，二月之卦也，随德施行，藩决难解，万物随阳而出，故上六欲待九五拘系之，维持之。明被阳化，阴欲随之也。”此即谓万物随阳而动，阴也随阳而动，即言阴阳二者的统一性，要求象文王那样“崇至德，显中和之美，拘民以礼，系民以义。当此之时，仁恩所加，靡不随从，咸悦其德，得用道之王”。因此，阴阳矛盾的相统一，也就是“中和之美”，也就是“至德”。

从指导思想上看，《易纬》中和思想的这一方面，就是要人们在看问题时，注重兼权，方能致明。《易纬·乾坤

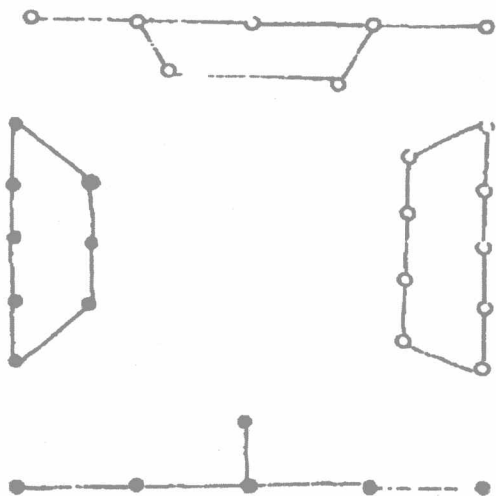


图083 《易数钩隐图》卷上“两仪生四象”图



凿度》论“断气为二，缘物成三”，即肯定任何事物都具有其矛盾的对立面。因此，任何人，一但作为主体进行思考，都不应当偏执于一个方面，而应当把二者结合起来考察。也就是说，从指导思想方面看，参和思想是要求全面看问题，要求在对立面中寻找其统一性。就这一点而论，《易纬》的参和方法是应当给予充分肯定的素朴辩证方法的深刻形式。这一思想，《太平经·天乐得善人文付炁诀》就已有所注意，并且给予了具体发挥，提出了“天法皆使三合而成”的思想，此“三合”亦即“参和”。

夫天地之生凡物也，两为一合。……天虽上行无极，亦自有阴

阳两两为合。……地亦自下行合极，亦自有阴阳，两两为合。

由此可知，阴阳相和，实在是一个较有影响的朴素的辩证矛盾观。

二是参和思想作为目的的一个方面，它的明确形式是《逸周书·武训解》的“有中曰参，无中曰两。两争曰弱，参和曰强”之表述。它说明应当通过“参和”达到“至强”。作为目的的这一方面，《易纬·乾凿度》以为系达到“显中和之美”，是能够“执中和，顺时变，全王道，通至美”。这与汉代人“上参天地，下长万物”的思想一致。这一思想在《太平经·两手策字要记》中表现为“齐同并力”的境界。“是故天地不并力，万物凡事无从得出；四时不并力，凡物无从得长；五行不并力，凡物无从得成。”因此，作为目的的这一方面，也应当给予肯定。

但是，无论是作为方法的一面，还是作为目的的一面，其具体的思想结论都是在矛盾的对立中去寻找统一性，具体表现在以下几个方面：

首先，承认矛盾而使之一体化。从前面的论述中可以看出，无论是阴阳、乾坤、动静、虚实，还是天地、上下、内外等，都是对立的。但就其最终趋向看，它们又始终是统一的，其结果有如“天在上，地在下；君南面，臣北面”的矛盾定位论；有如“变节相和，能消者息”的矛盾和谐论；有如“法乾坤，顺阴阳”的矛盾协从论。因此，矛盾对立是前提，而矛盾统一是归宿，这实质上也是《易纬》整个矛盾观的归宿。

其次，承认“常变”、“动静”之不同而找出其最后归宿之“一”。就“常变”而论，常者不动，变者移易，二者总是统一的，比如论《易》之一名而三义，其中就有变易、不易，此两义背驰，原不相同。就“动静”而论，

动与静分别不同，天动地静，本为常则。九六者动，七八者静，亦各不相同。然而，阳动阴静，其数合于十五，造成“彖变之数若之一也”的结果，把“常变”、“动静”、“阴阳”都归之于“一元”，故《易纬·乾凿度》论曰：“《易》者，天地之道也，乾坤之德，万物之宝，至哉。《易》一元以为元纪。”把本是两义背驰的矛盾方面统一起来，看到事物的统一，这也就是《易纬》结构论的一个重要特色。

第三，万象虽殊而归之于源。本来，万事万物，各有不同。《易纬·乾凿度》认为，虽然“八象备，万汇生”。但是，万事万物，都由天地而成，即“天地之数，万源由也”。且天地即乾坤，“乾坤对”方能“大易兴”。因此，万事万物都可以归之于一元之气，即“得元气，澄阴阳，正易大行，万汇生”。这样，万象虽殊而可以归之于源，这就是《易纬》结构论的根本点所在，符合汉代大一统思想的主体特征。

总之，就《易纬》的朴素结构论而论，其总的指导思想是在肯定《易》以“象阴阳”的思想前提下，通过“因阴阳定消息”对运动与矛盾关系的考察，得到了“乾坤相并俱生”的结论，并且在对这一结论的具体阐述中得出了“缘物成三”的参和思想结论。在这一思想的指导下，一方面强调自然、社会的稳定、平衡与协调的发展。另一方面又强调以“礼”和“和”等来做社会和自然稳定的实现者，加上对“常变”等的定位、和谐处理，从而导致了一些神秘主义结论，其中的“卦气说”所展开的自然有机论、“爻辰说”所展开的社会组织论、“世应说”所展开的社会平衡论等，都是这一朴素方法论的特殊运用。因此，阴阳矛盾观是《易纬》结构论的方法论基础。



二、卦气说与自然有机论

“甲子，卦气起中孚”等卦气说是《易纬》“卦气说”的典型形式，是《易纬》象数思维模式的特殊运用，是中国古代天人合一思想由模糊化向精确化努力的重要一步。它以《周易》六十四卦及其各种组合为构架，以“象”、“数”为得以实现其思想结论的工具，以“清明条达”为“《易》之义也”，而以各种矛盾的融合为最终结果；并且，正是在这些方面，使得《易纬》所阐述的宇宙演化理论及象数思维模式本身在锻炼古代思想家及科学家理论思维能力及思维方法方面，起过极为重要的作用。如果说“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说”（《四库全书总目·经部·易类》）的话，那么《易纬》也同样涉及到以上诸方面内容，并在通过象数思维模式的“清条明达”作用之后，把握了宇宙间万事万物的对立统一。从方法论的角度分析，“卦气说”可以看成是《易纬》的构成论或结构论，是由《易》以“象阴阳”的本体论向“物以应阴阳”的生存论转变，对于人来说则是向人的生存（生成）论、实践论的转变。所以，《易纬》以“卦气说”为主体的构成论是一种有机论。

（一）卦气说的起源问题

从《易》学发展史上看，“卦气说”的思想起源应很早，如连劭名说：“商代的四方神名与卦图中的四种卦名相合，二者殊名同义，这是研究我国远古文明与八卦起源的重要线索。”“商代的四方风名实际上就是四象，而天地即两仪。八卦的起源很早，可上推至原始社会的末期，八卦相重而变为六十四卦的时间也不会很晚。相传夏、商均有卦书……”“四方神名与后天卦位

中的四种卦名相合的事实，说明卦图的出现有可能追溯到商代。”^①连劭名还认为：“孟喜卦气说中确有一些非常古老的内容，如以坎、震、离、兑配于四季的思想可溯源于商代。甲骨刻辞中有四方神名，东方曰析，南方曰微，西方曰夷，北方曰伏，类似的记载还见于《尚书·尧典》与《山海经》。析即震，微即离，夷即兑，坎即伏。因此，以四正卦分主四季不过是孟喜沿袭先秦时代的旧说。”^②对此，胡振宇说：“连劭名《商代的四方风名与八卦》指出，甲骨文中的四方神名与卦图中的四种卦名相合，二者殊名同义，是研究古代文明与八卦起源的重要线索，说明卦图的出现可能追溯到商代。”^③又如，刘玉建即认为“有可能在子夏时已有过六日七分法及以卦配候学说”^④。刘大钧认为：“‘卦气’之说，虽说不见于先秦，但与‘爻辰’、‘纳甲’一样，溯其源，恐怕也不是汉人独创。”“‘卦气’说，恐亦为太史遗法，估计汉人只是在前人基础上，作了补充和整理，使其说更加完备而已。”^⑤刘氏还根据新出土的相关简帛资料撰成《卦气溯源》一文对此进行了深入讨论。^⑥据研究，卦气说透显着相关易学家独特的总体宇宙关怀和终极人文关切，昭示着儒者本天道以立人道、法天道以开人文的基本社会人生理想，也部分地反映出神学的人文化与人文的神学化这双重并行而互补的学术文化过程。《易纬》的卦气说当然也不例外。^⑦

卦气说的起源研究还与八卦的起源研究相关。因为卦气说的实质问题首先是八卦与季节、历法相关，即用八卦表示季节及一年四季的气候变换。八卦起源在学术界有两种主要说法，一是认为与卜筮有关，一是认为与远古天文历法有关。说八卦起源于天文历法，意味着卦气说是同八卦一起产生的，因为八卦本来就是表示季节、历法的符号。这一说法在少数民族地区可得到



①连劭名《商代的四方风名与八卦》，《文物》1988年第11期。

②连劭名《长沙楚帛书与卦气说》，《考古》1990年第9期。

③胡振宇《一九八八年先秦史研究概况》，《中国史研究动态》1989年第6期。

④刘玉建《两汉象数易学研究》上册，广西教育出版社1996年版，第150页。

⑤刘大钧《周易概论》，齐鲁书社1988年版，第168-169页。

⑥刘大钧《“卦气”溯源》，《中国社会科学》2000年第5期。

⑦王新春《哲学视野下的汉易卦气说》，《周易研究》2002年第6期。

实证支持，如彝族的十月太阳历，八卦在彝族中即是历法，天文学史专家陈久金即此认为阴阳五行、太极八卦、河图洛书均起源于古代天文历法，特别是十月太阳历。他认为早期的太极即是一年的通称，阴阳即一年中的冬夏两个半年及十月历一季中的公、母两个月，五行即十月历的五季，四象八卦即四时八节，河图洛书数阵中的十个数即十月历的十个



图 084 甲骨文解中的数字卦符号

月。他对先天八卦的结构作了细致的分析，认为它们与方位和季节有一一对应关系：在由三条阴阳卦画组成的先天八卦中，下面一条属于两仪，中间一条属于四象，上面一条属于八卦。因此，从八卦的卦画中即可看出季节的变化。少阳为春，太阳为夏，少阴为秋，太阴为冬。震为少阳中的阴卦，它必然是阳卦中最为寒冷的月份；离为少阳中的阳卦，应比震暖和一些；兑为太阳中的阴卦，应比离更暖一些；乾为太阳中的阳卦，阳气最盛，也是阳卦中最热的月份；巽为少阴中的阳卦，应是阴卦中最热的月份；坎为少阴中的阴卦，应比巽凉一些；艮为太阴中的阳卦，比坎更暖一些；坤为太阴中的阴卦，应是阴卦中最为寒冷的月份。震在东北，为初春；离在正东，为仲春；兑在东南，为初夏；乾在正南，为盛夏；巽在西南，为初秋；坎在正西，为仲秋；艮在西北，为初冬；坤在正北，为寒冬。^①根据这个理论，陈久金、张敬国即认为安徽含山县凌家滩新石器时代墓地出土的玉版上的刻纹与八卦和洛书有关，而八卦和洛书均与原始人的历法有关^②。邹学熹在详尽地分析了先天八卦图与年月日时周期的关系后，对《说卦传》后天八卦“帝出乎震”一章从季



①陈久金《阴阳五行八卦起源新说》，《自然科学史研究》1986年第2期。

②陈久金、张敬国《含山出土玉片图形试考》，《文物》1989年第4期。

节和方位的角度作了详细的解说，认为这段文字说明“万物自春天开始活动、生长，至冬天而成终、成始，每周天而三百六十日有奇，八卦用事各主四十五日，这些顺时针运转的后天八卦图象，是从天象的四正四隅观测出来的。震正东方，时当二月，节令春分，此时春气旺而万物出土，故曰万物皆出乎震……”。他还在书中记录了蔡福裔谈八卦起源于远古天文历法、易数与历数关系的文字。^①田合禄、田峰也曾论及先天八卦即太阳历，后天八卦系八月火历图（“火历”即以大火星为农业生产的指示星而编制的原始历法）^②。所以，卦气说、八卦与历法历数的关系问题，包括其年代追溯到春秋战国时的《易传》甚至更早的《易经》的问题，实在是一个还需要讨论的问题。

卦名	暖	哺	且	舍	鲁	朵	哼	哈
卦位	南	北	东	西	东北	西南	东南	西北
卦序	父	母	中男	中女	长男	长女	少男	少女
卦象	火	水	木	金	山	土	石	禾

表4-2 彝族八卦

（二）“卦当岁，爻当月，析当日”

在《易传·系辞传》中有乾坤之策“凡三百六十析，当期之日”一说，以六十四卦分三十二组各分阴阳主岁，以万一千五百二十析系日。《易纬》依此立义，论述了以下思想，即将六十四卦分阴分阳，以其每二卦为一组而主岁，其中阴阳之卦各有一卦，如乾为阳，坤为阴，此乾坤二卦共主一岁。至于泰否之卦，因其有阴阳之爻各三，单以阳卦目之，实把其当成了阴阳中和之卦。此外，以“天道尚左，地道尚右”定左行右行，故以阳卦左行而阴卦右行。在具体运行过程中，阴阳交错用事，即“并治而交错行”。对此，《易



^①邹学熹《易学十讲》，四川科技出版社1986年版，第29页。

^②田合禄、田峰《中国古代历法解谜——周易真原》，山西科技出版社1999年版，第3-17页。

纬·乾凿度》说：

八卦之生物也，画六爻之移气，周而从卦。八卦数二十四，以生阴阳，衍之皆合于度量。阳析九，阴析六，阴阳之析各百九十二，以四时乘之八而周三十二，而大周三百八十四爻，万一千五百二十析也。故卦主岁，爻当月，析当日。故六十四卦，三百八十四爻戒，各有所系焉。故阳唱而阴和，男行而女随，天道左旋，地道右迁，二卦十二爻而期一岁。

此上所论，万物之由八卦而生，其生也在于气之变动。其所移之气，每爻主一月份，二卦十二爻而主一岁。因此，其说与“六日七分”之说不尽相同，与八节之风生物之说也不完全同类，而纯为六十四卦主岁，并因此而成为“卦轨说”的理论基石。而“六爻”、“移气”之说的根据则是八卦，八卦每卦三爻，共计合二十四爻，此所谓“八卦数二十四也”。八卦之数虽合二十四，但都为阴阳所生，阴阳相合之而为二十四，此即为十二月分之得，即二十四爻中各含阴阳十二爻。其既合于十二天干之数，又合于十二月三百六十日之度量。在有了这个“数”的基础之后，根据求阴阳析数之法，即阳析九、阴析六，《九家易》所谓“九，天数；六，地数”即是。此九与六的确定，即根据《易传·系辞传》“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四”求得。其法是以四时乘爻数、乘策数，阴阳共法，唯有上面阳用九，阴用六之别。用九与用六，即表明《易纬》重视动而不重视静，因为在阴阳七、八、九、六之数中，阳以七、阴以八为象，为占象而不变；用九用六为占变即占动，且合于《易传·系辞传》“当期之日”之日数。所以，此六

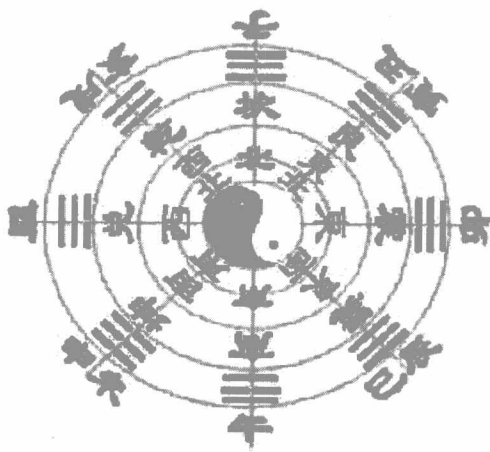


图085 八卦方位、时辰相配图^①



^①见 <http://blog.sina.com.cn/u/4b0568760100065m>。

十四卦主岁，就其最终的意义上说是以阴阳矛盾对立为其根本依据。

阴阳之析合而为三百八十四爻，分之而各得一百九十二爻，而三百八十四爻又合为六十四卦，此得到的即“迁二卦十二爻而期一岁”，即“以四时乘之八而周三十二”。因为“卦当岁”，每三十二岁而六十四卦一周转，故为小周。大周即月数、日数。六十四卦合三百八十四爻，各爻又以阴阳之析数的数据与日数相合，即得上“析当日”之数。而每卦六爻，每二卦十二爻，故得十二月之数。阴阳二析合得一千五百二十，即以四时乘之阳爻九及一百九十二爻数，四时乘之阴爻六及一百九十二爻数，二者合之得万一千五百二十之数。其数又与“而周三十二”年之日数相合，故可言“卦当岁，爻当月，析当日”。

何以实现“卦当岁，爻当月，析当日”呢？这就需要对各卦进行阴阳的分别。根据《白虎通义·天地》篇引《易纬·乾凿度》之说：“阳唱阴和，男行女随也。天道所以左旋，地道所以右周者，犹君臣阴阳相对之义。”而清河郡本辑佚中则有曰：“阳唱阴和，男行女随也。天道左旋，地道右迁。天动地静，阴阳相罗，机度可科。”这一节文字就是“六十四卦主岁”的主要依据，并且在这个基础上得出结论。对此，《易纬·乾凿度》说：

乾，阳也；坤，阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行阳时六；坤贞于六月未，右行阴时六，以奉顺成其岁。岁终，次从于屯蒙。屯为阳，贞于十二月丑，其爻左行，以间时而治六辰；蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰，岁终则从其次卦，阳卦以其辰为贞，其爻左行，间时而治六辰；阴卦亦以其辰为贞，其爻右行，亦间时而治六辰；阴卦与阳卦同位者，退一辰以为贞，其爻右行，间时而治六辰。泰、否之卦，独各贞其辰，共比辰左行相随也。中孚为阳，贞于十一月子；小过为阳，贞于六月未，法于乾坤。三十二岁期而周，六十四卦三百八十四爻，万一千五百二十析，复从于贞。

此乾坤阴阳之说，本于《易传·系辞传》，其言有：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”根据其所论之方法，则乾坤二卦主一岁，乾卦初爻当于十一月，余下类推为一月、三月、

五月、七月、九月。坤卦初爻于六月，余下类推为四月、二月、十二月、十月、八月。

若其说与《易纬·稽览图》相比，则发现“六十四卦主岁”之说与“甲子，卦气起中孚”之说不同，如此论乾贞于十一月子，坤贞于六月未，而在《易纬·稽览图》中则论乾位在十月，坤位六月。如依该书卷上论“归妹”为八月卦，

“既济”为九月卦之说，则知《易

纬·乾凿度》与《易纬·稽览图》之说明显有别。当然，也有二者相同者，如论“泰者，正月之卦也”即是。还可以根据以上所言之特例，列出泰否各贞其辰左行相随图。

除以上四卦而外，其它主岁之卦并依《易传·序卦传》的卦序，即“乾坤屯蒙需讼师，比小畜兮履泰否”等，故上面自乾坤以降则举屯蒙，“次从于屯蒙”即是，自此以降，可作六十四卦贞辰之图。

由此可以看出，按六十四卦分为三十二组而主三十二岁，把时间纳入《易》卦的轨道。实际上，不仅每月有卦，而且还有每岁之消息月份，即根据“卦当岁，爻当月，析当日”之说，还可列出“爻当月”及“析当日”之表。

（三）诸杂卦“月居六日七分”

在《易纬》卦气说中，存在着多种卦气系统，其中仅六十四卦的卦气系统即有与上“卦当岁，爻当月，析当日”之说不同的另一系统——四正卦卦气、十二辟卦卦气、六日七分卦气等，主体内容可以看成是“月居六日七分”。这一系统的基本特征是：先从六十四卦中选出坎、离、震、兑四卦为四正卦（区别于八卦卦气中的“四正卦”），以四卦二十四爻主一年的二十四节气，作为该卦气说的宏观结构；然后又以其余六十卦主一年之气，卦值六日



图086 乾坤十二月爻辰图

七分，其中复临泰等十二卦以其阴阳运动的特殊性而被定为十二天子卦（十二辟卦、十二消息卦），属一年中阴阳变动的核心；其他则分别称为公、卿、大夫、侯卦，各有十二卦，与上天子卦列为五等，卦主六日七分而成为该卦气说的微观结构。

1. 四正卦说

在该卦气系统中，“四正卦”之“正卦”是相对于“杂卦”而言的，具有纲领意义，所以是该卦气说的宏观结构。《易纬·乾元序制记》论四正卦说曰：

坎初六，冬至，广莫风。九二，小寒。六三，大寒。六四，立春，条风。九五，雨水。上六，惊蛰。

震初九，春分，明庶风。六二，清明。六三，谷雨。九四，立夏，温风。六五，小满。上六，芒种。

离初九，夏至，景风。六二，小暑。九三，大暑。九四，立秋，凉风至。六五，处暑。上九，白露。

兑初九，秋分，闾闾风至，霜下。九二，寒露。六三，霜降。九四，立冬，始冰，不周风。九五，小雪。上六，大雪也。

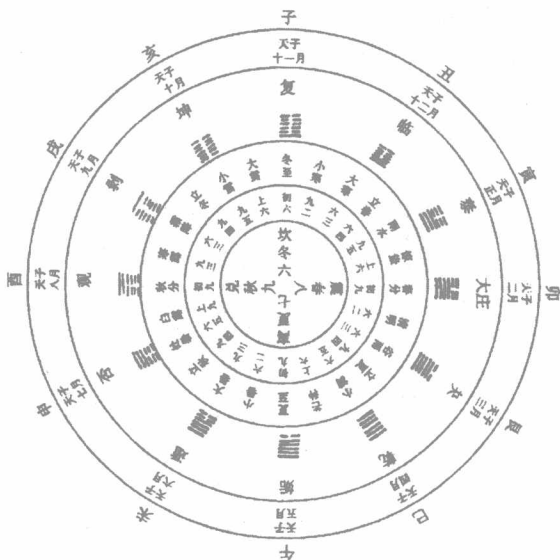


图087 四正卦及十二天子卦图

这以上四正卦所表示的一年四季、四方，在说明阴阳消长、季节转换方面是粗线条的，但这是卦气说的纲领，因而是卦气说的宏观结构。

2.十二辟卦说

十二辟卦是从四正卦外的六十杂卦中确立的阴阳消息十分特殊的十二卦，表示一年中阴阳消息的总体情况，是对“四正卦”之卦气的具体化，属于卦气说的主轴或核心。这里先从十二辟卦或十二消息卦所表现的物候情况看（参见前表5-1）：

复卦䷗：初九，鸱鸟不鸣。六二，虎始交。六三，荔挺生。六四，蚯蚓结。六五，麋角解。上六，水泉动。——十一月建子。

临卦䷒：初九，雁北乡。九二，鹊始巢。六三，雉始鸣。六四，鸡始乳。六五，莺鸟厉疾。上六，水泽腹坚。——十二月建丑。





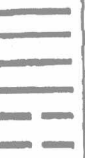
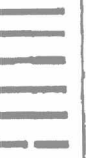

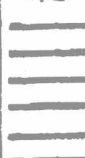

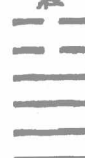


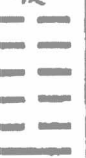

地坤 	山地剝 	風地觀 	欽定四庫全書 易經 	天地否 	天山遯 	天風姤 	天乾 
				七月	六月	五月	四月
天乾 	澤天夬 	雷天大壯 		地天泰 	地澤臨 	地雷復 	地坤 
四月	三月	二月		正月	十一月	十月	十月

图088 易阴阳消长之图

泰卦䷊：初九，东风解冻。九二，蟄虫始振。九三，鱼上冰。六四，獭祭鱼。六五，鸿雁来。上六，草木萌动。——正月建寅。

大壮卦䷡：初九，桃始华。九二，仓庚鸣。九三，鹰化为鸠。九四，玄鸟至。六五，雷乃发声。上六，始电。——二月建卯。

夬卦䷪：初九，桐始华。九二，田鼠化为鴽。九三，虹始见。九四，萍始生。九五，鸣鸠拂其羽。上六，戴胜降于桑。——三月建辰。

乾卦䷀：初九，蟪蛄鸣。九二，蚯蚓出。九三，王瓜生。九四，苧菜秀。九五，靡草死。上九，小暑至。——四月建巳。

姤卦䷫：初六，螳螂生。九二，鵙始鸣。九三，反舌无声。九四，鹿角解。九五，蜩始鸣。上九，半夏生。——五月建午。

遯卦䷠：初六，温风至。六二，蟋蟀居壁。九三，鹰乃学习。九四，腐草化为萤。九五，土润溽暑。上九，大雨时行。——六月建未。

否卦䷋：初六，凉风至。六二，白露降。六三，寒蝉鸣。九四，鹰祭鸟。九五，天地始肃。上九，禾乃登。——七月建申。

观卦䷓：初六，鸿雁来。六二，玄鸟归。六三，群鸟养羞。六四，雷乃收声。九五，蟄虫坏户。上九，水始涸。——八月建酉。

剥卦䷖：初六，鸿雁来宾。六二，雀入大水为蛤。六三，菊有黄花。六四，豺乃祭兽。六五，草木黄落。上九，蟄虫咸俯。——九月建戌。

坤卦䷁：初六，水始冰。六二，地始冻。六三，雉入大水为蜃。六四，虹藏不见。六五，天气上腾，地气下降。上六，闭塞而成冬。——十月建亥。

3. 六日七分说

六日七分说的具体内容，即如《易纬·乾元序制记》所表述的“消息十二月，月居六日七分，十二月居七十三日八十分居四分”。“三公十二月，月居六日七分，十二月居七十三日八十分居四分。九卿十二月，月居六日七分，

十二月居七十三日八十分居四分。二十七大夫十二月，月居六日七分，十二月居七十三日八十分居四分。八百一十二诸侯十二月，月居六日七分，十二月居七十三日八十分居四分。”凡以上诸数，合得三百六十五日四分度之一，即“一岁十二月，三百六十五日四分度之一，余二十分，四分一日以为八十分二十为之”。结果就是《易纬》“六日七分之说”所表述的卦气图。

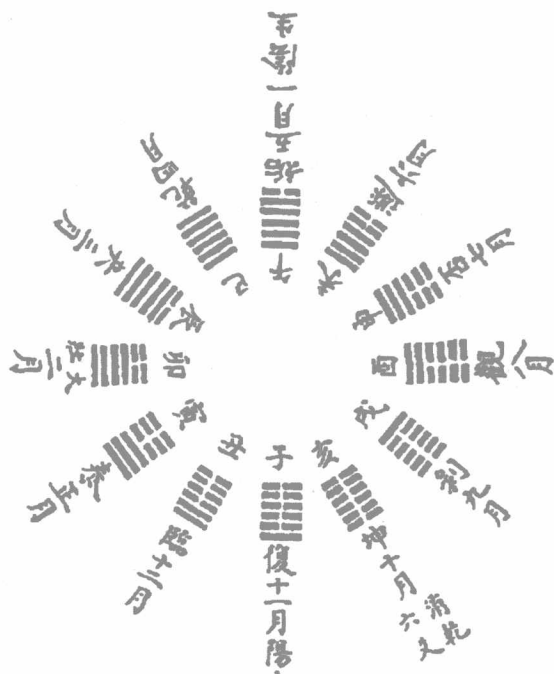


图089 十二辟卦圆图

由此可见，卦、爻、析，不仅仅与时间有关，而且实质上是通过卦爻析之对于时间的统一，把古人在渔猎、农耕活动中长期观察总结得来的物候知识成果，根据每年雨露霜雪雷电变化的周期情况，植物生物生长枯荣发育的节律、动植候鸟的来去规律等进行了概括、总结、提炼等，得到了一个自然事物与时间相统一的一体化结论。从思维方法上看，即承认对立、找到统一，把它们看成是一个和谐统一的整体。如果将此类物候详细列出，并涉及到公、卿、大夫、侯各卦的时间规定，则可以列出卦气七十二候图表。从中可以看到：由于《易》之卦与爻的框架结构，把时间节律的合理性，把各种事物的发生、发展等，都纳入了一个统一的整体之中，从而得出了一个总体性结论：即万事万物与时间等，虽然各不相同，但却是一个不可分割的整体。因此，至少就时间界限的范围来说，自然界是一个整齐划一的规范化体系。也就是在这一个统一体系中看到了《易纬》方法论的特殊运用，即就时间与万事万物的关系看，它们既有质的不同，形成矛盾；又相互联系，形成一个统一的整体。

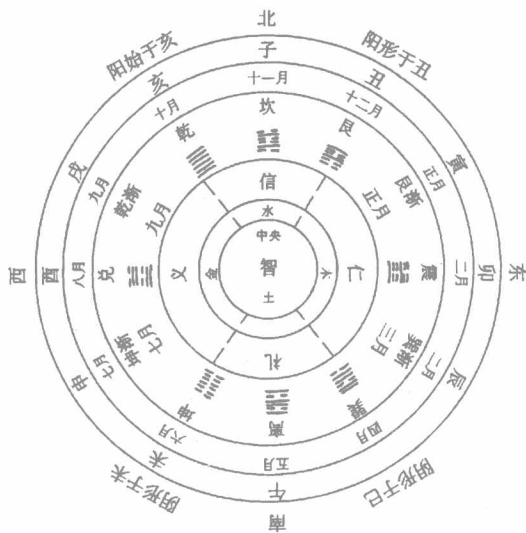
（四）“作象八卦，以应天枢”

在《易纬》看来，不仅时间和万事万物有统一而不可分割的联系，空间也如此。《春秋纬·演孔图》在论之时曾有“作象八卦，以应天枢”一说，其旨也正与《易纬》之论合。而八卦所应之“天枢”，即所谓八方。《易纬·乾凿度》曾论之曰：震生物于东方，巽散之于东南方，离长之于南方，坤养之于西南方，兑收之于西方，乾制于西北方，坎藏之于北方，艮终始之于西北方。因此，万事万物的生、长、收、藏与方位即空间也有极为深切的联系，而方位的重要性表明其是“天枢”，是关键。至于何以有如此关系，在《易纬·乾元序制记》中曾有论之曰：

卦始用事，象东风雨，象施于[物]也；西风至，象作威也；南风至，免有罪也；北风至，杀无罪也。东北为雨，西南为正，东南为温，西北为寒。用事东北为雨，西南为正也。南、北、东、西皆风，东南为温，西北为寒。观六四，知其此正候，及四位之人，非独辟、侯之卦要法，谨察卦用事日分数，当寒者寒，当暑者暑，当风者风，当雨者雨，此平法。

此上所论并不只是论“八卦”之气，但却可借喻为“八卦卦气”。原来，乾、坤、坎、离、震、巽、艮、兑八卦，各主东、南、西、北四正及东南、西南、东北、西北四维，各卦所主之一方，其气候、风物等各有常则。因此，守其常则则万物生长，不守其常则则万物辟杀，从而造成万事万物不能和谐发展的恶果。这一说法的明确结论可依于《易纬·乾凿度》对于震二月、巽四月、离五月、坤六月、兑八月、乾十月、坎十一月、艮十二月的规定而作二十四节气与八风配合的一个气候、方位、时间等相统一的整体图式。由此而将时间、空间及物象等看成是一个统一的整体。虽然它没有这样明确的思想：即“离开了时间和空间的物质和离开了物质的时间及空间都是不可想象的”思想。但是，它已隐含这样一种可贵的自然万物与时间、空间相统一的有机论于其中。

当然，把方位与万事万物相联系，并不能认为是《易纬》的独创。因为

图090 四正四维图^①

在甲骨文中就早已有四方风之说，《山海经》中的论述还较详细，且说明了风与方位的关系。但由于在甲骨文及《山海经》中无四时概念，故无以四方及风与四时相配。在《易传·说卦传》中，作者已将时间、方位、万物等都纳入了一体化的框架，且已很明显。若通过以上所引《易纬·乾元序制记》文，再补之以《初学记》卷一用《太平御览》卷九

所引《易纬》之文，即“八节之风谓之八风：立春条风至，春分明庶风至，立夏清明风至，立秋寒风至”之文，可证《易纬》主张的是时间、空间都是通过季节之风作用于万物的。对此，《春秋纬·考异邮》也曾加以阐明，其说与《易纬·乾元序制记》之说合，并为《说文解字》释“风”所本。虽然在《易纬》中找不出与《史记·律书》、《春秋纬》等对八风之释的同等言语，但其相同的思想则很明显。另有《孝经纬·援神契》，则更是对此有详细阐明，且这些说明完全出自于实际生产经验的、以阴阳矛盾运动为准则的论述，在分析阐明万事万物与方位、节气等相对应的情况下，为找到它们的统一性，把握住自然万物与时间、空间的有机统一性，即承认它们是一个有机统一的整体。因此，“作象八卦，以应天枢”八个字所反映出来的实际上是有机论。如果说《易纬》把它的矛盾观，特别是参和观运用至此的话，则以上的有机论还不失为一种精确的科学成果。可惜的是，《易纬》并不是就此止步，而是沿着这一思路继续前进，即把这种矛盾和谐统一的思想纳入人与自然、社会与自然的统一轨道，用矛盾和谐统一来论证自然、人及社会等之间的相因相感的和谐统一关系，囿于了天人感应论的圈子，这即是下面将要讨论的



^①此图录于徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第114页。

“中和之盛，应于盛位”。

《易纬》的这一思想集中地体现在以“八卦”为中心的八卦卦气说中。《易纬》的八卦卦气说也存在不同的系统，从目前的文献看，仅从面向自然环境方面，就至少有三套系统，一套是以八卦直接配于八方，即四正四维统一模式；一套是“八卦用事各四十五日，方备岁焉”的平均值日法；一套是“正月渐月法”。下面分别予以介绍。



图091 《乾凿度》之八卦用事图^①

在《乾凿度》中提出的“四正四维”系统是以乾、坤、巽、艮四卦与坎、离、震、兑四正卦相配来规定方位、季节，说明阴阳变化，万物生长、盛衰的过程，乾、坤、巽、艮四卦被称为“四维卦”，坎、离、震、兑四卦被称为“四正卦”。《易纬·乾凿度》合四正四维八卦而论之曰：

《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春、秋、冬、夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷、风、水、火、山、泽之象定矣。其布散用事也，震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾制之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣，皆《易》之所包也，至矣哉，《易》之德也。

此文除前面指出属《易传·系辞传》的格局之外，还有承袭与发挥《易传·说卦传》的地方。《说卦传》中规定了震为东方之卦，巽为东南之卦，离

^①见冯友兰《中国哲学史新编》中册，人民出版社2004年版，第221页。

为南方之卦，乾为西北之卦，坎为北方之卦，坤卦及兑卦未有规定，或是脱漏。但就月令而说，《说卦传》却只有“兑，正秋也”一语，加上对八卦与万物的生长收藏之关系，八卦的分散用事之时，实是可以推算而出的，如“万物出乎震”，旨在言万物逢春而生，即二月之时。而巽言“万物之齐”，言万物已长齐，大概当是三、四月之时。“兑，正秋也”，即是八月。凡此等等，已隐含有八卦气验之说。

在这里，时间、空间、自然物象等都统一于一个有机体系中。又说：

乾者，天也，终而为万物始，北方万物所始也，故乾位在于十月。艮者，止物者也，故在四时之终，位在十二月。巽者，阴始顺阳者也，阳始壮于东南方，故位在四月。坤者，地之道也，形正六月，四维正纪，经纬仲序，度毕矣。孔子曰：乾坤，阴阳之主也，阳始于亥，形于丑，乾位在西北，阳祖微据始也。阴始于巳，形于未，据正立位，故坤位在西南，阴之正也。

这样，从方位看，震主东方，巽主东南，离主南方，坤主西南，兑主西方，乾主西北，坎主北方，艮主东北；从月份看，震主二月，巽主四月，离主五月，坤主六月，兑主八月，乾主十月，坎主十一月，艮主十二月；从天数看，每一卦主四十五日，八卦共三百六十日。若结合《通卦验》对八卦所主节气的说明，即八卦各主一节：乾主立冬，坎主冬至，艮主立春，震主春分，巽主立夏，离主夏至，坤主立秋，兑主秋分，则可得表4-3之八卦卦气表。

八卦	震	巽	离	坤	兑	乾	坎	艮
方位	东	东南	南	西南	西	西北	北	东北
节气	春分	立夏	夏至	立秋	秋分	立冬	冬至	立春
月份	二	四	五	六	八	十	十一	十二
天数	四十五	四十五	四十五	四十五	四十五	四十五	四十五	四十五

表4-3 四正四维配时、空、物象表

以八卦配八方，数字完俱，很好相配。而以八卦配入十二月中，多有不

适，故《说卦传》只指其大概而不能指某卦对某月，《易纬·乾凿度》方得完备此说。但是，八卦配于十二月之中，总有难以确定的地方。那么该如何处置呢？《易纬·乾凿度》提出了两套方案。一套是认为“岁三百六十日而天气周，八卦用事，各四十五日，方备岁焉”；一套是“正月渐月法”。《易纬·乾凿度》说：

故艮渐正月，巽渐三月，坤渐七月，乾渐九月，而各以卦之所言为月也。乾者，天也，终而为万物始，北方，万物所始也，故乾位在于十月。艮者，止物者也，故在四时之终，位在十二月。巽者，阴始顺阳者也，阳始壮于东南方，故位在四月。坤者，地之道也，形正于六月。四维正纪，经纬仲序，度毕矣。

上文中，《易纬·乾凿度》未采取八卦平均分配三百六十日的办法，将八卦分作坎、离、震、兑四正卦和艮、巽、乾、坤四维卦，这即深入理解了所谓“四正四维之分明，生长收藏之道备”一语。其中四正卦各主一月，四维卦除各主一月外，又渐一个月，实质上是各用事两个月。这样，四正四维的区分，妥善地解释了因八卦配于十二月中而出现的数不完俱的困难。因此，《易纬·乾凿度》在《易传·说卦传》的基础上，大大地前进了一步，并且为八卦气验说铺平了道路。

要之，通过以上的配合，自然、社会、人事等都在《周易》中找到了自己的结构，作为社会的建构主体，剩下的只是把社会规范纳入其中，并根据这一体系进行自己的生存（生成）实践。所以，通过“卦气说”，特别是“八卦卦气说”，《易纬》不仅演绎了六十四卦“卦当岁，爻当月，析当日”的卦气说，而且演绎了诸杂卦“月居六日七分”的卦气说，并且得出了“作象八卦，以应天枢”的结论，把自然、社会、时间、空间、人事等，都纳入了卦、爻的框架，通过《易》的特定结构形式，建立了一个庞大的有机论体系，这应是中华民族贡献于世界文化宝库中的精神财富。这一体系在社会领域中的特殊运用即是“爻位说与社会组织论”。



三、爻位说与社会组织论

避开其特定的政治运用,《易纬》的主要观点都可以找出其思想闪光之处。但是,《易纬》与其它的“阴阳谶纬之学”一样,在其“一般原则上,是把一切自然现象都牵拉和政治现象联系起来去解释,一若一切自然现象都是政治现象的反映”^①。例如《易纬·通卦验》有云:“虹不时见,女谒乱公。”^②“气始升,阴阳相向,君臣之象也。今失节不解,臣不应君之象,故为贵臣作奸也。”又《易纬·坤灵图》云:“《需》之始发《大壮》始,君弱臣强从《解》起。”(范晔《后汉书·郎顗传》引)凡此等等,都是把政治现象和社会现象联系起来解释的。在《易九厄谶》中,曾有“聪明蔽塞,政在臣下,婚戚干朝,君不觉悟,虹霓贯日”一说,亦与上说相合,当是这类学说的重要内容。其所论证的无非是“举凡一切,皆归之以奉人”,即天道、地道并为人道服务。而实现这一目的,又有其固有的思维方法及逻辑进程,这就是它首先奠定在阴阳矛盾相统一的基础之上,把天、地、人都纳入一个统一的整体之中,“三节共本,同出元苞”即此一证。其次,把这共本之物都纳入《周易》的框架,“卦气说”即其一端。因此,自然是为社会服务的。在有了这两个前提后,通过爻位相统一的比拟,把六爻之动看成是君臣升降的比喻。这样,不平等乃是最平等的。这既是《易纬》的政治哲学,也是《易纬》整个思想体系的最终完成。

(一) “三节共本,同出元苞”

天、地、人三者,在古代中国先哲的思想建构中,应当是而且必然是一



^①吕振羽《中国政治思想史》(上册),人民出版社1956年版,第307页。

^②尚秉义《易纬》,新疆人民出版社2000年版,第180页。

个统一的整体。在汉代，这种思想已趋向系统，故许慎《说文解字》曾给予解释，并引董仲舒之说曰：“古之造文者，三画而连其中谓之王。三者，天地人也，而参通之者，王也。”这就是说，天地人三才的统一，只有在人间的统治者“王”那里才能得以实现。可是在《易纬》中却早已突

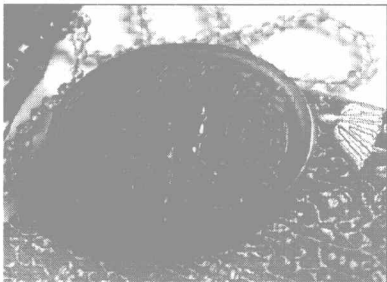


图092 风雅翡翠十二辰

破了这一界限，始终主张天、地、人等本来即是相统一的，如《易纬·乾坤凿度》言其本旨即是“圣人顺乾道浩大，以天门为名也。乾者，天也，川也，先也。川者，倚竖天者也。乾者，乾天也，又天也。乾，先也。乾训健，壮健不息，日行一度。凿者开也，圣人开作；度者度路，又道，圣人凿开天路，显彰化源”。由此可见，《乾凿度》也就是圣人为大家开辟通向天庭的道路，以显示万化的本源，达到对天人相统一的认识。又如《历林问答集》上引《易纬·通卦验》之文曰：“冬至，阳气动于黄泉之下，子虽太阴之位，阳气在内动其下，故居水之位。假定水外阴内明，象怀阳也。故子主冬，以配于水。”“雨水之气，獭不祭鱼，国有盗贼也。”因此，自然事物与人事也是相统一的。至于说晷长与国家政治大事的关系，《易纬·通卦验》更是指出：

芒种，蚯蚓出，晷长二尺四寸四分，长阳云集，赤如曼曼。当至不至，多凶言，国有狂令。……未当至而至……多厥眩、头痛痺。

小暑……晷长二尺四寸四分……当至不至，前小水，后小旱，有兵……多病泄注，腹痛；未当至而至……多病脓肿。

按照钟肇鹏的说法：“这里把季节气候与国象政令和人的疾病联系起来。季节气候对人体的健康是有一定影响的。但是，某种气候一定会引起某种疾病这样机械的规定，则难免陷于形而上学。至于季节气候与政策法规，完全属于两种不同的范畴，把它混起来，这是汉代天人感应论的特征。实际上是不伦不类的。”^①这种分析是合适的。只是现在应问的是：为什么《易纬》能



①钟肇鹏《中国古代佚名哲学名著评述·易纬》，齐鲁书社1985年版，第122页。



把这些不同的范畴纳入一个统一的整体之中？这种理论不就是有如《春秋纬·元命苞》所主张的“凡天象之变异，皆本于人事之所感，故逆气成象而妖星见焉”之说吗？

实质上，如果从最终结果考察，则的确可发现上述结论。但是，《易纬》和《春秋纬》又有不同的理论基础。在此，必须先将先秦哲人对于天地人等三才如何实现统一的几种不同的思维方式加以比较，从而找到《易纬》的理论根基。

在先秦三才关系的争鸣中，特别是在天人关系的争鸣中，思孟学派首先复活和发挥了历史上的天人合一思想。这是一种只合而不分的形而上学的天人合一说，比如在孟子哪里，首先肯定“志壹则动气，气壹则动志”，强调“志”比“气”更为重要。最后就把以“志”帅“气”变成以“志”生“气”，使物质性的“气”配以“义”与“道”，成为精神性的“浩然之气”（孟子《孟子·公孙丑上》）。这样，“志”和“气”，人与天达到了神秘的合一。这是一种以人合天的学说，由此而泯灭了天人的区别。

与思孟学派相比，庄子虽走着不同的道路，但却殊途同归，也达到了一种神秘的天人合一。他反对孟子以人合天，主张“勿以人灭天，勿以故灭命”。从另一个角度实现了一种只合不分的形式上学的天人合一。他首先把必然与自由绝对地对立起来，然后又用必然去吞并自由，企图由此达到“独与天地精神往来，……上与造物者同游，而下与死生无终始者为伍”（庄子《庄子·天下》）。这是“蔽于天而不知人”（荀子《荀子·解蔽》）。通过以天灭人达于天人合一、泯灭天人差别，囿于形而上学天道观。

以上属于两种不同的思路，一个夸大精神的能动性，以人为中心而合天；一个夸大规律的客观性，以天为中心而合人，最后都是天人无差别的同一。这表明，要正确地解决天人关系问题，必须扬弃这两种形而上学方法而导致辩证解决。正是在这一点上，百家争鸣的总结者荀子为后继者提供了基本正确的结论。

荀子顺应哲学发展的内在逻辑，辩证地解决了天人关系问题。首先，他强调天人之分，指出“天有其时，地有其财，人有其治”，肯定“天职”与“人治”各有区分，不能合而为一。而且，“天有常道，地有常数。”“天不

以人之恶寒而辍冬，地不以人之恶远而辍广。”（荀子《荀子·天论》）强调规律的客观性，反对以人灭天的主观合一论。同时，他又在强调天人之分的基础之上，强调通过“制天命而用之”，达到天人之合，反对人的自我否定，反对屈从于“天道自然”，以人的自觉的能动性的发挥为前提，去达到天人相合。他认为，人们在掌握了客观规律性以后，可以“物畜而制之”、“制天命而用之”、“应时而使之”、“骋能而化之”，作利用自然、改造自然的主人。他把这种能动性与规律性辩证地结合起来的天人之合叫做“不失万物之情”。（荀子《荀子·天论》）

实质上，这种天人关系问题的解决直接涉及到分与合的方法论问题，可以这样说，先秦天人关系问题的一切争论，都直接涉及到了方法论上的分合问题，因而具有深刻的内在关系。一方面，以庄子为代表，主张只合不分。在他眼里，秋毫之末与泰山同小，殇子与彭祖同夭，“彼是莫得其偶”，没有差别。“是亦彼矣，彼亦是矣。”从而达到“天地与我并生，而万物与我为一”（庄子《庄子·齐物论》）。在有差别和对立的地方大谈统一，以各个对立要素的统一排斥它们的对立。另一方面，公孙龙、韩非等则主张只分不合。公孙龙的“白马非马”说，韩非的“冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治”（韩非《韩非子·显学》）等，都以为“不相容之事，不两立也”（韩非《韩非子·五蠹》）。在绝对对立中思维，不懂得两个相互矛盾方面的共存与融合。

从思维方式上讲，前者是相对主义，后者是绝对主义。虽然其中都隐含有合理因素，但总体上是形而上学的，他们不理解有分有合的分合统一论。而荀子却在这方面走出了一大步，我们从荀子自然观上的天人关系论、历史观上的古今关系论、人性论上的性伪关系论、政治观上的王霸关系论等中都可以看出其辩证的分合统一论。

从天人关系的结果，即从天人合一的角度看，《易传》与上述三者都是相同的，都主张天人合一，“一阴一阳之谓道”就是这种分合统一论的根据。但是，除以上这种思维方法以外，《易传》还寻找了实现这种统一的手段，即《周易》的框架结构。《易传·系辞传》说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六，六者非它也，三材

之道也。”《易传·说卦传》也说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之。”这种对“《易》一物而三才备”的肯定，以“阴阳气也而谓之天；刚柔质也而谓之地；仁义德也而谓之人。”（张载《横渠易说·说卦》）基本上都是在承认阴阳、刚柔，仁义及天人相合的情况下，承认《周易》的媒介，肯定天、地、人三才的合一。

在汉代学术中，三才合一说仍然是其基本内容及基本价值取向，如王符在《潜夫论·本训》篇中称：“天本诸阳，地本诸阴，人本中合。三才异务，相待而成。”即是承认三才既有差别，又相互统一。这一思想，甚至可以认为是《易纬》政治理论的根本前提。不过，它是在承接《易传》及先秦其它学说的基础之上，以《易》象作工具，主张通过“取象比类”，即通过卦象来阐明三才的统一。而且，为了说明这种统一，它还探寻了这种统一的最后根据，即“三才共本，同出元苞”。

从天地人三才的内涵看，《易纬·乾凿度》和《易传》一样，都肯定它们属于不同的矛盾统一体，认为“三才之道，天、地、人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义，是谓三才”。正是由于“天、地、人”三才各自具有其内在矛盾，因而就有其不同的作用与功能，这就是“天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下。上者专制，下者顺从。正形于人则道德立而尊卑定矣。此天、地、人道之分际也”。可见，天地之道，主要在于启发、引导人们思考，并从中确定“道德”及“尊卑”；因而其作用是根本不同的。根据《易纬·是类谋》之说，则是肯定“天以变化，地以纪州，人以受图”。或者说：“乾建度，坤拒谋，人育治。”所以，本质上说，天地人三才又是统一的，虽然它们都有各自不同的内在矛盾，即天之阴阳、地之柔刚，人之仁义；虽然它们都有各自不可替代的作用，即如天之健运不息，主四时八节二十四气之度，地依此而立生长收藏之道，人则由此确立社会之治乱次序；又如天以变化训导人事，地以别州土分治人事，人以受图来统治及管理社会等，但就其总的结果看，它们是统一的。

从天地人相统一的中介手段看，《易纬》也和《易传》一样，肯定《易》之卦爻或六位是三才统一的中介，即“《易》有六位、三才，天地人道之分际也”。根据上例可明，它实际上是肯定卦之六爻表示的是天、地、人三才之

道，它们都是阴阳矛盾的特殊形式，因而是合一或统一的。那《易》“象”为何会实现天地人三才的统一呢？《易纬·乾凿度》强调：“立象以尽竟，设卦以尽情伪，系辞言以尽其言。孔子曰：《易》六位正，王度见矣。”这说明，《易》六位之言天道、地道与人道，圣人随处体察，以达到警世的目的。从而根据天的变化及地上各州土的关系，“观卦之符，物之应动”，实现天地人的以人为中心的三才合一。这一思想，也就是以《易》象为媒介的，以人为中心的三才合一论。

但是，无论是先秦诸子，还是《易纬》的直接先驱《易传》，最多也都只讲到这一步，即三才从方法论的角度看是统一的。从其所借助的表现形式看，也是统一的。正是在这里，《易纬》向前迈出了一步，即从自然发展史的角度，既肯定自然史与社会史的前后相继关系，又肯定天地人三才的共同物质基础。因此，这三者始终是统一的。



图093 乾坤十二月爻辰图

一方面，社会史是自然史的继续，因而自然、社会即天地人本身是一个统一的历史发展链条。这个链条的实际情形是：整个自然界的发展，其中也包括社会的发展，有一个无穷无尽的序列。在这个序列之中，阴阳矛盾始终是轴心。因此，可以通过“因阴阳定消息”的工作，追溯到这一长期变化发展的历史过程。这就是：太易、太初、太始、太素、太极的五个发展阶段，应当被看作是自然发展史的最初演化进程，这时是无人无物的，也是无天无地的。随着太极的分化，最后才生成天地人以及万物。因此，天地人的出现，只能被看作是自然发展史的一个重要环节。至于在这个重要环节之后形成的社会，那更是以后得多的事。因此，社会史是自然发展的一个环节或继续。当然，社会史的发展有其自身的特殊矛盾，这就是“仁义”。但是，它只是阴阳矛盾的特殊表现。所以，探寻社会规律之时，比如求卦轨之时，必须本于

阴阳。这样，从自然史连续发展看，从阴阳矛盾这一共同的本质看，天地人三才本身是统一的。

另一方面，天地人三才都具有共同的物质构成，即“气”。日本《三论立义检幽集》引《易纬·通卦验》说：“太极是生两仪，言气清轻者上为天，浊重者下为地，以人参之，是谓三才。”认识到三才合一的三要素中，人是主要方面。人何以会是主要方面？这就是《易纬·是类谋》的“三节共本，同出元苞”的问题。因为三者有相同的物质构

成，并且在这三者中，人的物质构成具有更大的优越性。故有“清轻而蹇者为天，浊重而坠者为地，冲粹而生者为人”一说，虽然此为《路史·前纪·三皇纪》注引此以为系《列子·天瑞》篇文，但注却以为“此本《易纬·乾凿度》之文”。因此，由于人是冲粹之气所生，故可为三才的中心，主动地实现“以人参之”的三才统一。就这点看，《春秋纬·说题辞》中所言“人与天地并为三才。天以见象，地以效仪，人以作事，通乎天地，并立为三”，似乎意义更加明确。

总之，无论是从起源上讲，还是从其历史发展上讲，三者都是一个统一的整体。这一整体具体化到人，则是“人生而应八卦之体”所要解决的问题。并且可以看出，《易纬》的这一思想明显高于《荀子·王制》的“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也”的构成论思想，属于宇宙演化论，并上升到了本体论高度。



图094 八卦四正四维图

(二) “人生而应八卦之体”

就三才合一的本质看,《易纬》与荀子的主张是不同的。从上面的分析中可以看出,荀子主张制天命而用之,即通过发挥人的主观能动性去征服自然以实现三者的合一。但是,《易纬·乾坤凿度》是要法“天地之道不謬”的精神,认识“乾训健,壮健不息,日行一度”的规律,以达到《易纬·乾凿度》要求“永贞其道,咸受吉化,德鸿四海,能继天道”的目的。因此,《易纬》主张的三才合一,以顺应天地之自然为手段。在《易纬·乾凿度》看来,天地之自然应当作为人们行动的准则,人们必须应天地之道的变化,做到“因阴阳定消息,立乾坤以统天地”。也就是说,要人们认识阴阳消长的变化,适应生长收藏的自然规律,达到《易纬·乾凿度》所言之“知生化祗,晤兹天心”的目的。可以说,这仍然是一种强调人的主观能动性的主客观合一论。如何达到这种主客观合一?这就要做到“人生而应八卦之体”,即由“卦气说”的构成论向“运气说”的生存论(生成论)、实践论转变。

如果说“卦当岁,爻当月,析当日”是把时间及万物纳入一个统一框架的话,那“作象八卦,以应天枢”则是把空间、时间与万事万物都纳入了一个统一的整体。从理论思维的角度看,“卦当岁,爻当月,析当日”把握了自然界的有机统一性这一事实,并可看作是《易纬》中的精确的科学成果。“人生而应八卦之体”则是在时间、空间及万物之外,又将人及人类社会统一于八卦的框架结构之中。在这种统一体中,《易纬》的作者一反八卦配八方的空间结构,亦一反八卦用事各四十五日的时间结构,把八卦分配于四方加中央即“五方”,与此五方之气相结合,产生了仁义礼智信五常,而在这“五常”之中,“统者在上(中央),方物常在,五位应时,群物遂生。”^①从而形成了《易纬》八卦卦气说的第四套系统。对此,《易纬·乾凿度》曰:

八卦之序成立,则五气变形,故人生而应八卦之体,得五气以为五常,仁、义、礼、智、信是也。夫万物始出于震,震,东方之



^①萧统《文选》补亡诗注引,《逸书考》以为系《易纬·乾凿度》之文,今依之。



卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为仁；成于离，离，南方之卦也，阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定矣，礼之序也，故南方为礼；入于兑，兑，西方之卦也，阴用事而万物得其宜，义之理也，故西方为义；渐于坎，坎，北方之卦也，阴气形盛，阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，放乾、坤、艮、巽，位在四维中央，所以纯四方形也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者，道德之分，天人之际也，圣人所以通天义，理人伦，而明王道也。

由上面的论述可以看出，《易纬》的作者为了理解“道德之分”，为了把握“天人之际”，做出了以下一些探索：

首先，以宇宙生成论为基础，提出“八卦之体”的新观念，并通过天地、阴阳、四时等自然要素构成其体，从而以之作为社会人事的根据。对此，金春峰指出：“表面看，这和孟喜卦气说没有区别。但是孟喜卦气说没有提出‘八卦之体’的观念，八卦或六十四卦似只起一种编码的作用。但《乾凿度》则明确地肯定八卦或六十四卦的排列，是一固定的结构(体)。不仅人伦道德是由这结构决定的，天地及其气象的变化也是由它决定的。”^①《易纬·乾凿度》的这一思想表明：八卦虽然是一个符号系统，但并不是凭空而出的。它虽然不是实体，但却是实体的抽象，是由于“八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣”。正是由于有了这些“类”、“体”等现实实体对象，八卦才得以如《易纬·乾凿度》所言之“挂万物视而见之”，故有学者分析说：这里“类”，指的就是事物根据其所具有的成为此物而不是彼物的内在本质或德性而形成的类别。《乾凿度》认为事物的“类”，是由内在于它的“八卦”决定的。郑玄注说：“万物是八卦之象，定其位则不迁其性，不淫其德也，故各得自成也。”就是说万物在八卦中的相应地位，使其各具有某种德性，“不迁”、“不淫”，而能恒常存在。这种根据既然内在于物，当然就是物的“本体”了。^②



①金春峰《汉代思想史》，中国社会科学出版社1987年版，第356页。

②金春峰《汉代思想史》，中国社会科学出版社1987年版，第356-357页。

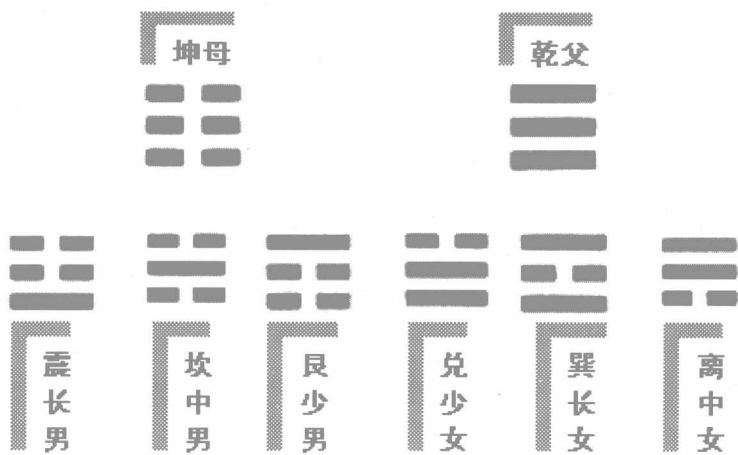


图095 乾坤父母生育图

其次，对于八卦，自《易传·说卦传》以降，一直以八卦配于八方，即以乾为西北，坤为西南，坎为北方，离为南方，艮为东北，震为东方，兑为西方，巽为东南。这样，八卦、八方等正好完全吻合。如果列表求之，则是“四正四维”以合于八卦，其结果是《易纬·乾凿度》之“八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣”。但是，八卦之与八方相合，与自然万物有这种协调一致的关系，则全因为“八风”的存在，即因八卦之气促成的八方之风的存在，如《史记·律书》论八方之风云：“不周风居西北，主杀生”，与“乾制之于西北方”之意同；“广莫风居北方，广莫者，言阳气在下，阴莫阳广大也，故曰莫”，此取闭塞成冬之意，与“坎藏之于北方”之意同；“条风居东北，主出万物，条之为言，条治万物而出之，故曰条风”，亦与“艮，终而为万物始”之说合；“明庶风居东方，明庶者，明众犒劳尽出也”，与“震生物于东方”之说合；其它如“清明风居东南维，主风吹万物而西之”，与“巽散之于东南”之说合；“景风居南方，景者，言阳气道竟，故曰景风”，与“离长之于南方”之说合；“凉风居西南维，主地沈夺万物气也”，亦与“坤养之于西南”之说合；“闾阖风居西方，闾者，倡也；阖者，藏也。言阳气道万物，阖黄泉也”，此亦与“兑收之于西方”之说合。

方位	北	南	东	西	东北	东南	西北	西南
卦象	坎	离	震	兑	艮	巽	乾	坤
八风	广莫风	暴风	明庶风	闾闾风	条风	清明风	不周风	凉风

表4-4 八卦、八方、八风相配表

但是，根据八方之风的规定，与四时、与十二月配合就会出问题。即八方与十二月何以会相当呢？为此，《易纬》作者以历附言其说，以八卦用事各四十五日，使八卦与十二月之数相合，其法在《易纬·乾凿度》中曾有规定，即：

岁三百六十日而天气周，八卦用事各四十五日，方备岁焉。故艮渐正月，巽渐三月，坤渐七月，乾渐九月，而各以卦之所言为月也。乾者，天也，终而为万物始，西北方，万物所始也，故乾位在于十月。艮者，止物者也，故在四时之终，位在十二月。巽者，阴始顺阳者也，阳始壮于东南方，故位在四月。坤者，地之道也，形正六月。四维正纪，经纬仲序，度毕矣。

这种四维之卦正一月、渐一月的说法，较合理地解决了八卦之数与十二月之数不合的矛盾，并且可与八风之说相合。此说在《春秋纬·考异邮》中有更为明确的论述。其曰：

八风杀生，以节翱翔，距冬至四十五日条风至，条者，达生也。四十五日明庶风至，明庶者，迎惠也。四十五日清明风至，清明者，精芒挫收也。四十五日景风至，景者，大也，言阳气长养也。景风，强也，强以成之。四十五日凉风至，凉者，寒也，阴气行也。凉风者，寒以闭也。四十五日闾闾风至，闾闾者，咸收藏也，当寒天收也。四十五日不周风至，不周者，不交也，阴阳未合化也。四十五日广莫风至，广莫者，开阳气也，精太满也。

这样，在合理解决八卦与十二月的不协调，达到八卦与八风的协合一致时，八卦既吻合了八风，又与一年的日数吻合了。这为以八卦的框架统一时、空、物等奠定了卦象的基础，其结果是实现了阴阳协合、六律协调、风雨适

时、五谷成熟、人民富昌，即《易纬·通卦验》所言“凡《易》八卦之气验应，各如其法度，则阴阳和，风雨时，六律调，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法”。此上说可以作全表如表4-5。

方位	北	南	东	北	东北	东南	西北	西南
卦象	坎	离	震	兑	艮	巽	乾	坤
八风	广莫风	景风	明庶风	闾闾风	条风	清明风	不周风	凉风
气节	冬至	夏至	春分	秋分	立春	立夏	立冬	立秋

表4-5 八卦、八方、八风、节气相配表

由此可见，四维卦主四立，四正卦主二至二分，分别把时、空、物统一于八卦的框架之中，为其确立天人感应论奠定了自然即天地人方面的基础，这也是前几节的基本结论。但是，在《易纬》看来，因为有八卦的框架，所以天人应是和谐一致的。然而，要真正一致，八卦的框架就应与人伦物理协调起来。

再次，八卦何以得与人伦物理一致？在《易纬》中作了两方面的努力。一方面是把人作为自然人，与八卦之气相应，必然产生相应的气象反映。如《易纬·通卦验》之“乾，西北也，主立冬。……人民疾疫”。“震，东方也，主春分，日出，青气出直震，此正气也。……震气不至……人民疾热。”“巽，东南也，主立夏。食时，青气出直巽，此正气也。……气出左，万物伤，人民疾湿。……巽气退则盲风至，万物不成，湿伤人民。”“离，南方也，主夏至。日中，赤气出直离，此正气也。……离气不至……人民病，目痛。”“兑，西方也，主秋分，日入，白气出直兑，此正气也。……兑气不至……人民疥癩。”其中有的卦气似脱。但有一条是很明显的，即各卦各有其“正气”，如果正气不至或不及即先时或后时，都会造成人的疾病。“进则先时，退则后时”，人民都要得病，这种把自然人纳入卦气验应之中的尝试，既是探讨《易》、医关系的关键，也为揭示其天人合一论奠定了自然基础，是对天人关系论的量化分析，其具体结论则是《易纬·通卦验》所论之“八卦以

……政八风二十四气，其相应之验，犹影响之应人动作言语也。故正其本而万物理，失之毫厘，差以千里”。因此，自然人与自然界具有非常严格的统一性，有明确而具体的量化关系。

另一方面，就人的社会性方面看，《易纬》所作的探索就是前面所提到的“人生而应八卦之体”的思想。在《易纬》看来，作为社会人，应当具备的根本要素是仁、义、礼、智、信五常。根据其所叙述的“五常”之次，显然与东、南、西、北、中五方相系，应看成是五行思想与《周易》思想结合的特殊产物，即如《说文解字》所论曰：“水，准也，北方之行，象众水并流，中有微阳之气也。”“火，毁也。南方之行炎而上，象形。”“木，冒也，冒地而生，东方之行，从艸，下象其根。”“金，五色金也。……地之中物出形也。”可见许慎所释五行之意，与引《易纬》之意相同。由于五行与人伦五常之数相合，故《易纬·乾凿度》论人之五常，也与五方相合，即如与五行相合。其文有曰：“震，东方之卦也。”“离，南方之卦也。”“兑，西方之卦也。”“坎，北方之卦也。”“乾、坤、艮、巽，位在四维中央。”因此，八卦合理地配于五方之中。至于其意，则又与仁、义、礼、智、信五常相合。

《说文解字》说：“东，动也。”“东方色青。”因东方“阳气动物，于时为春。春，蠢也，物蠢生乃动之”（班固《汉书·律历志》），即“阳气始生，受形之道也”。此与程颢之说“心如谷种生之性便是仁”者合。言其“受形之道”，则谓万物茂而生长。因震当二月为卯，而卯者，冒也，万物于二月冒地而出，象开门之形，故上《易纬·乾凿度》言之“受形之道也”。

《说文解字》曰：“西，鸟在巢上。日在西方而鸟栖，故因以为东西之西。”于此表明，西方有“东西”之义，谓得其宜。凡人释西方之兑卦，都以为“兑，正秋也，万物之所说也”



图096 十二辟卦阴阳消息图

(《易传·说卦传》)。《释名》曰：“兑，说也，万物得备足，皆喜悦也。”此与《易纬·乾凿度》说“万物得其宜”，即得到平衡、喜悦之义合，而此也即是“义”。《释名》曰：“义，宜也。制裁事物，使其宜也。”

此上盖释震之为仁兑之为义。根据通例，五方各以东方为主，而与西方为正反之矛盾。东方与西方相反相承，亦犹仁之与义相反相承。根据《说卦传》所叙“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”之通例，“仁”之与“义”也是一对相反相承的矛盾，犹东之与西一样。因此，作为人的五常之性，虽然应当同是人类活动的规范化体系，但具体而论则又充满矛盾，此仁之与义即是一例。董仲舒《春秋繁露·仁义法》中从人之与我的角度来揭示这对矛盾，马王堆帛书中有《五行篇》，从诛之与匿之的角度来加以揭示，都肯定了这是一对真正的矛盾。

从《易纬·乾凿度》本身的论述看，仁义、震兑，显系两个对立的方面，仁生义杀，震生兑收，这是值得借以考察《易纬》之和谐发展论的。

至于其他如礼，则谓上、下有等，阴阳尊卑有序，故谓南方为礼。因离卦为夏，“万物皆相见”（《易传·说卦传》），故《释名》释“午，……于《易》为离，离，丽也。物皆附丽阳气以茂也”，此即《易纬》上所谓“成于离”之意。离卦在夏时，夏时极阳，故上九为极阳之爻，与离之时相当，故谓“阳得正于上”；下阴爻居二位为六二，是“阴得正于下”，此阴阳各得其正，即“尊卑之象定”。由于“因人心之仁义而为之品秩，使各得其叙谓之礼”（《韵会》）。因此，南方为礼，与离“长之于南方”义同，故也可比之于人之礼。

信者，《左传·僖公七年》有言曰：“守命共时谓之信。”《尸子》谓：“冬为信，北方为冬，冬，终也。”由此看来，“信”位北方已是陈说，或因北方为水，水

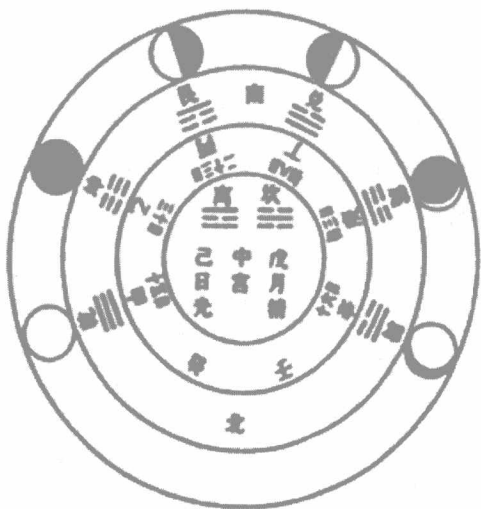


图 097 《周易参同契》之月体纳甲图

而有信。根据《易纬·乾坤凿度》之谓“水情内刚外柔，性下不上，恒附于气也”。又说：“月，坎也……月，阴精，水为天地信，顺气而潮，潮者，水气，来往行险而不失其信者也。”可见，以坎为信以比拟于人，一则因为水性下不上，一则信不畏艰险。可以这样说，即为了维护南方“离之礼”，必有北方坎之“信”，从而把南北方的“阴阳尊卑”之象永恒化。所以，如果说在离是承认矛盾的话，在坎则是维护矛盾的现状，即通常所说的不平等乃是最平等的。

何以中央为“智”？《易纬·乾坤凿度》之义为：仁之散于东方，义之布于西方，礼之流于南方，信之播于北方。此四方之义，必须一而统之，进行决断，即仁、义、礼、信等各达到什么程度？此完全应当由此来决断，这就是“智”。乾、坤、艮、巽四卦所担负的就是“智”的这一责任。何以如此呢？《易纬·乾坤凿度》论之曰：“艮为鬼冥门。……言鬼，其归也。众物归于艮。”圣人因为“一阳二阴，物之生于冥昧，气之起于幽蔽”。通常比拟于圣人能探幽察往知来之“智”。又“巽为风……风为性体，因风正圣人信焉”。至于坤，“德厚迷远，含和万灵，资育人伦”，为“人之法用”。至于乾，“乾……万灵朝会众生成”，本有决断万灵之义。因此，此四卦皆为“智”。

总之，拟于八卦，得之于“五气”，由此而生“五常”。董仲舒《举贤良对策》论曰：“夫仁、义、礼、智、信，五常之道，王者所当修饬也。”实与《易纬》之说相当。因为《易纬》也是把此作为人道之根本的。人道之兴，

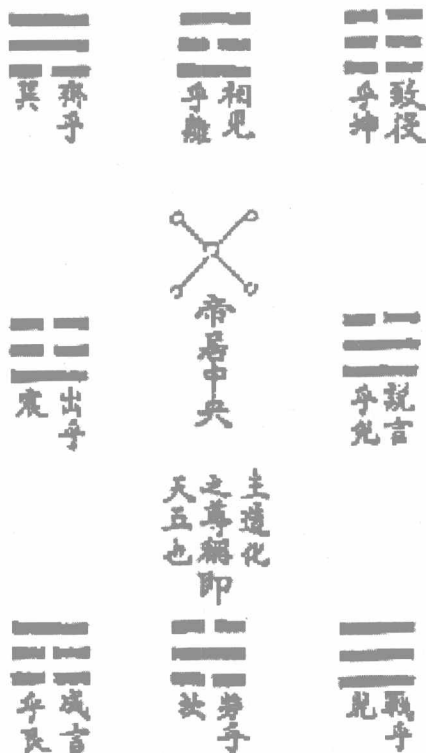


图098 《说卦传》“帝出乎震”图（据《六经图》）

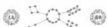
在于爱人，在于正我，在于诛匿得当，犹春生，震生物于东方，使万物受阳施生之义；亦犹兑，秋收物于西方之义，故“兴于仁”而“理于义”。至若“仁”之所生，“义”之所宜，全在于上下有位之宜，故应“立于礼”。但无论是“仁”还是“义”，还是“礼”，都必须恒而有“信”，故言“定于信”。凡此上四义，都必须有度，此度即由“智”来决断，此所谓“成于智”。只有这样通过八卦的比拟，得出“人生而应八卦之体，得五气以为五常”的结论，才能做到“通天义，理人论而明王道”。因此，“人生而应八卦之体”一说，实论社会与八卦的相互关系，并用八卦的框架把社会变成了一个和谐的组织体系。

（三）“六位正，王度见”

除了人自身的仁、义、礼、智、信等五常在八卦中找到自己的投影，并使之成为自己活动的准则之外，社会政治的活动、事象则可以从《易》之六爻中找到自己的归宿，从而达到人类社会的和谐发展。为此，《易纬·乾凿度》指出：

《易》有六位、三才，天地人道之分际也。三才之道，天、地、人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义，是谓三才。法此三者，故生六位。六位之变，阳爻者，制于天也；阴爻者，系于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下。上者专制，下者顺从，正形于人则道德立而尊卑定矣。此天、地、人道之分际也。天地之气，必有终始。六位之设，皆由下上，故《易》始于一，分于二，通于三，周于四，盛于五，终于上。初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。凡此六者，阴阳所以进退，君臣所以升降，万人所以为象则也。

这里有两个主要思想，一是天、地、人三才各自的矛盾构成《易》之六爻，其中包括天之阴阳，地之柔刚，人之仁义等。因此，天、地、人三才，因其各自的矛盾形成为统一的整体，这就是六位。从其象征意义看，“六位”是一个矛盾统一体。



二是“六位”比拟于社会，形成了一个高高下下的等级序列，这就是人类社会从下至上的金字塔式的等级制度，也就是《易纬》结构论对于社会化的人所具有的特殊意义。其旨在强调人们通过“圣人重三而成，立位得上下”的卦象所表现的各种政治法律制度体现出自身的社会地位，是《易纬》的封建等级思想。在这种思想中，一方面承认由下至上的社会等级，即《易纬·乾凿度》肯定的“一卦六爻，爻一日，凡六日。初用事一日，天王诸侯也；二日大夫也，三日卿，四日公也，五日辟，六日宗庙。爻辞善则善，凶则凶”。因此，《易》六位之象所比拟的是社会等级制度，与《易纬·乾坤凿度》的“制度则象”说相系，实质上可以用“制度则象”一说来概括这种“爻位”之说的实质。

另一方面又承认“物感以动、类相应也”，肯定《易》卦六爻各自所具有的政治义务，因为有这种对应关系而使之组合成一个有机统一的整体。《易纬·乾凿度》的“三画以下为地，四画以上为天，故《易》气从下生，动于地之下则应于天之下，动于地之中则应于天之中，动于地之上则应于天之上，故初以四、二以五，三以上，此之谓应”。这种相通、相应的卦象，若然运用于社会，也就是“君臣取象，变节相和”。即君臣和谐，维持社会的和谐，造就社会的完美。

表面看来，这是两种不同的思路，一方面是从初至上的社会等级，一方面是天上地下的相应。实际上，正是由于有“三节共本、同出元苞”的理论基础，正是由于有“人生而应八卦之体”的比拟，人们既可从八卦及六十四卦的各爻各位中体会出“万物之情”，又可以从中体会出人类社会的各种准则。并且，在《易纬》的作者看来，正是通过对各种卦象的体会，人君就能通过各种卦象理解“王道”，升进“升平”之路，进入“太平”社会，文王也就是这样的圣人。在《易纬·乾凿度》中，文王“崇王德，显中和之美”，实依于爻象卦象。伏羲作象八卦，使“人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生合洽，以安其性”。因此，“八卦之变，象感在人”。这就是《易纬》最初的政治动机和最终的政治结论。

实质上，在《易纬》的整个论述中，集中体现上述思想之必然归结点的是“据正立位”说，也就是“六位正，王度见也”。因此，正位理论，是其全

部的理论结点，因而也是其社会组织理论的中心内容。这一中心内容，可以从以下几个方面得到体现：

本位	乾 ☰	震 ☳	坎 ☵	艮 ☶	坤 ☷	巽 ☴	离 ☲	兑 ☱
一世	姤 ☵	豫 ☱	解 ☱	贲 ☶	復 ☱	小畜 ☵	旅 ☱	困 ☱
二世	遯 ☶	解 ☱	屯 ☳	大畜 ☶	臨 ☱	家人 ☱	鼎 ☱	萃 ☱
三世	否 ☷	恒 ☱	既濟 ☵	損 ☱	泰 ☱	益 ☱	未濟 ☵	咸 ☱
四世	觀 ☱	升 ☱	革 ☱	睽 ☱	大壯 ☱	无妄 ☱	蒙 ☱	蹇 ☱
五世	剥 ☶	井 ☱	豐 ☱	履 ☱	決 ☱	噬嗑 ☲	渙 ☱	謙 ☱
游魂	晉 ☱	大過 ☱	明夷 ☱	中孚 ☱	需 ☱	頤 ☱	訟 ☱	小過 ☱
歸魂	大有 ☱	隨 ☱	師 ☱	漸 ☱	比 ☱	蠱 ☱	同人 ☱	歸妹 ☱

图099 京房八宫卦卦序图

首先，《易纬·乾凿度》强调：“故易者，所以经天地，理人伦，而明王道。是故八卦以建五气，以立五常，以之行象，法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义。”这就是说，因八卦而立五方之气或五行之气，达到“八卦之序成立则五气变形”的目的。具体的就是上节中所叙的：取东西南北中五方，由此而生五气。其主要内容即以坎、离、震、兑为四方之正卦，统一东、西、南、北四方。而“四方之义，皆统于中央，故乾、坤、艮、巽，位在四维中央，所以纯四方形也”。因为中央为土，东方为木，西方为金，北方为水，南方为火。所以推而广之，则有所谓的五行之气。由此五行之气，便产生仁、义、礼、智、信五常，“仁、义、礼、智、信是也。”它与五行之气相适应，东方为震生曰仁，南方为离长曰礼，西方为兑收曰义，北方为坎闭塞成冬曰信，中央为乾、坤、艮、巽为藏曰智。由此可见，“道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者，道德之分，天人之际也。”正是由于八卦的上述作用，正是其以乾坤为准则，比拟于乾之成象，坤之效法，因而是人们应

当遵循的准则。而且也正是由于其有阳正阴顺的法则，故人们能够看到，并且以之“正君臣父子夫妇之义”，因为《易纬·乾凿度》有言曰：

乾坤，阴阳之主也。阳始于亥，形于丑，乾位在西北，阳祖微据始也。阴始于巳，形于未，据正立位，故坤位在西南，阴之正也。君道倡始，臣道终正，是以乾位在亥，坤位在未，所以明阴阳之职，定君臣之位也。



图100 乾、坤、中孚、小过并治错行贞辰图

所以，《易》之有六位，主要在于分阴分阳，而阴阳又各有其正位，借以体现“君道倡始，臣道终正”的由“阴阳之职”来规定的“君臣之位”。当然，这种“君臣之位”一般是不变的，是有尊卑界限的。就其不变言，《易纬·乾凿度》论之曰：“不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。”就其尊卑言之，冯友兰在《中国哲学史新编》

中对此分析说：“坎、离、震、兑四卦配四方，艮、巽、乾、坤四卦配四隅。这是所谓‘四正四维’，乾坤是‘阴阳之主’，不在‘四正’，而在‘四维’，据《乾凿度》说，这是因为‘阳始于亥’、‘阴始于巳’。‘阴始于巳’，但位不在东南。据《乾凿度》说，这是阳尊阴卑，所以阳可以‘祖微据始’，居于它开始的方位，阴则只敢居于它形成的方位。”很显然，这正是企图在自然界中为封建社会的伦理道德找出一种超社会的根据。按照这种说法，阴阳之气就具有了一种尊卑上下的道德属性。而八卦方位，则体现了社会政治的、道德的目的，这就是其“六位正，王度见也”的根本所在。

本来，哲学为政治服务，这不足为怪。先秦《易》学在其特定的时代，曾经为封建地主阶级夺取政权服务，肯定“三姓之后，于今为庶”（《左传·昭公三十二年》）的重大社会变革，指出“天地革而四时成，汤、武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉”（《易传·彖传》），把封建地主阶级夺取政权的斗争看成是“汤、武革命”之类的重大的政治变革，既符合自然变革的规律，又顺天应人，真正是一场异常伟大的政治变革。而《易纬》则由于其特定的时代，即封建地主阶级已全面胜利，其所需要的就是如何统治，如何使社会得到发展。在这里，《易纬》的上述主张，即把《易》之六位，看成是“阴阳所以进退，君臣所以升降”的表征。要求统治者认识到“自古已然”的“社稷无常奉，君臣无常位”（笔者于此借用《左传·昭公三十二年》语以说明《易纬》的特定思想）的道理，随时警惕，做一个能“致太平”的“圣帝明王”。

其次，《易纬》把如何“致太平”当作其探索的重点。在《易纬·通卦验》看来，能“致太平”的方法很多，于自然则需要“八卦之气验应各如其法度”；于社会及人自身则需要能够“顺天道”，能够“继天理物”，这当中的主要内容则是守时、执中和等，如《易纬·乾凿度》言：

阳气上升，阴气欲承，万物始进，彼犹文王之修积道德，弘开基业，始即升平之路。当此之时，邻国被化，岐民合洽，是以六四蒙泽而承吉，九五可处王位，享于岐山，为报德也，明阴以显阳之化，民臣之顺德也。

益者，正月之卦也。天气下施，万物皆益，言王者之法天地，

施政教，而天下被阳德，蒙王化如美宝，莫能违害，永贞其道，咸受吉化，德施四海，能继天道也。……随德施行，藩决难解，万物随阳而出，故上六欲待九五拘系之、维持之，明被阳化而阴欲随之也，譬犹文王之崇至德，显中和之美，拘民以礼，系民以义。当此之时，仁恩所加，靡不随从，咸悦其德，得用道之王。

阳消阴言决、阴消阳言剥者，万物之祖也，断制除害，全物为务。决之为言决也，当三月之时，阳盛息，消灭阴之气，万物毕生，靡不蒙化，譬犹王者之崇至德，奉承天命，伐决小人，以安百姓，故谓之决……譬犹君子之道衰，小人之道长，侵害之行兴，安全之道废，阴鱼贯而欲承君子也。

总之，作为一个合理的社会组织，或者说，《易纬》作者的理想社会，应当有如下社会特征。

第一，王者必须以天地为法而施政教。《易纬》以益卦为例来说明：益卦上卦为巽，巽下缺为阴爻，上二爻为阳爻，阳爻即天气。下有震卦，震主施生，故天气下施，方可致物之生，亦如《易传·彖传》之所谓“天施地生，其益无方也”。王者依此为法，以施政教，犹天施地生。如此者，则“天下被阳德，蒙王化”。因此，天之与地，对于一个合理的社会来说，特别是对于一个明君贤相来说，必须是以之为法的。所以，成功的统治者就是能顺四时，“法天地之道也”。一句话，“能继天道也”。

第二，合理的社会必须有一个定格的位，这就是依“如美宝，莫能违害”，并且“永贞其道”的爻位而生的社会之位。此“美宝”即位。《易传·系辞传》有曰：“天地之大宝曰位。”因此，“如美宝”即赞颂其君臣之位，“莫能违害”即不能违其位，“永贞其道”即永正其位。因此，合理的社会，就各有各的、并且是变易不得的地位。很显然，这与《易传》之赞成的“革命”不同。

第三，在理想社会中，规定“位”的总原则是“阴以显阳”、“臣之顺德”、“被阳化，阴欲随”，是“小人不能决君子也”。因此，这个地位的规定，实质上是一个有主有次的等级社会，如《易纬·乾凿度》论剥卦“阳气渐衰，而阴终不能尽阳”。所以，“阴以显阳”，阳是主要的决定因素。上所言

“祖微据始”，就是其例。反之，如果不能达到这一点，就会“君子之道衰，小人之道长，侵害之行兴，安全之道废，阴鱼贯而欲承君子也”。由此看来，这个社会虽然是不平等的，但却是合理的理想社会。

第四，既然这个社会是不平等的，就说明其是不合理的。何以《易纬》又以之为合理的社会呢？这就是其“中和”思想。在它看来，不仅文王等人君需要“显中和之美”，下层人民也应如此，即以“群生合洽”为要务。而要达到这一点，就要“靡不随从，咸悦其德”，不去干那种“小人决君子”之事。这样做的目的，就是为了报答君王的恩德，犹如文王之“享于岐山”，便是邻国及群生为报德之举，但只要有一个正确的认识，不平等也就是平等的了。

（四）“中和之盛，应于盛位”

如果说在自然界中是“作象八卦，以应天枢”的话，在人类社会则是“中和之盛，应于盛位”。它们都是根源于象数说规定的自然、社会及人事相统一的有机论的重要内容。对此，《易纬·乾凿度》论《易》君人五号曰：

《易》有君人五号也。帝者，天称也；王者，美行也；天子者，爵号也；大君者，与上行异也；大人者，圣明德备也。变文以著名，题德以别操。王者，天下所归往。《易》曰：“在师中，吉，无咎。王三锡命。”师者，众也，言有盛德，行中和，顺民心，天下归往之，莫不美命为王也。行师以除民害，赐命以长世德之盛。天子者，继天理物，改正一统，各得其宜，父天母地以养万民，至尊之号也。《易》曰：“公用享于天子。”大君者，君人之盛者也。《易》曰：“知临，大君之宜，吉。”临者，大也。阳气在内，中和之盛，应于盛位；浸大之化，行于万民，故言宜处王位，施大化，为大君矣，臣民欲被化之词也。大人者，圣人之在位者也。夫大人者，与天地合其德。《易》曰：“见龙在田，利见大人。”又曰：“飞龙在天，利见大人。”言德化施行，天地之和，故曰大人。

单纯从本节的中心看，有如下两个思想值得注意：首先是强调要“行中

和”。这一思想的主旨是为了“行中和，顺民心，天下归往”。而“大君者，……中和之盛”，这与“文王，……显中和之美”同。其次是强调“修德”，亦即“修积道德”之意，实质上是要人们从《周易》一书中看到其社会政治原则及道德准则。故下有言“挺以效《易》劝德也”之语。

如果详细考察则可发现“中和之盛，应于盛位”八个字应当被看作是《易纬》象数说的特定政治结论。因为象数说的根本是阴阳之气的升降与消息，是天地乾坤的对流等。所以，其“君人五号”说，也本于天地、乾坤、阴阳、消息的统一关系。

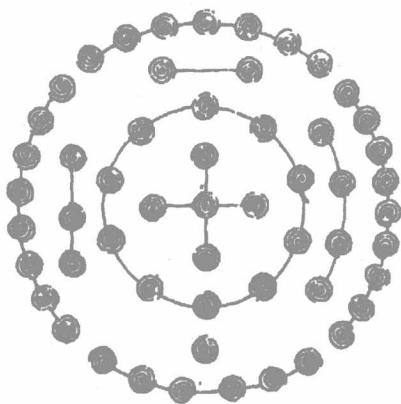


图101 《图书编》所列《古河图》



图102 《图书编》所列《古洛书》

“帝者，天号也。”郑玄注以为是“德配天地，不私公位，称之曰帝”。如果参之《春秋纬·说题辞》“德明溢合天者称帝”，则“帝”之一名，也即“天”之别名。对此，《尚书·尧典》曰：“昔在帝尧，聪明文思，光宅天下。”疏曰：“帝者，天之一名。所以名帝，帝者谛也，言天荡然无心，忘于物我，公平通远，举事审谛，故谓之帝也。五帝道同于此，亦能审谛，故举其名。”由此可见，“君人五号”中的“帝”号，就在于其人能象“天”一样“荡然无心，忘于物我”，达到与天人合一的境界。也就是说，“帝”在天人这对矛盾中能够致力于并促成和实现二者的和谐统一。

“王者，美行也。”什么是“美行”？这就是“有盛德，顺民心”，而使“天下归往之”。所行之“中和”是什么？《春秋纬·说题辞》说是“仁义合者

称王”，因此，“中和”应当是“人道”之“仁义”的统一。董仲舒在《春秋繁露·仁义法》中对于“仁义”的界说，特别是对于二者关系的理解，有助于理解这“仁义合者称王”一说。其曰：

仁之为言，人也；义之为言，我也。……仁之法在爱人不在爱我，义之法在正我不在正人。我不自正，虽能正人，弗予为义；人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。……义之与仁殊：仁谓往，义谓来；仁在远，义在近。爱在人谓之仁，义在我谓之义；仁主人，义主我也。故曰：仁者人也，义者我也，此之谓也。

当然，董仲舒此说只能提供理解“仁义合者称王”的契机，若要真正理解之，则必须由马王堆汉墓出土帛书《五行篇》中所言“仁义”之说来理解。其有曰：

有大罪而诛之，简；有小罪而赦之，匿也。……简，义之方也；匿，仁之方也。刚，义之方也；柔，仁之方也。

因此，“仁义”之合，即“诛匿”得当，“刚柔”相济。说到实处，也就是天道、地道及人道的统一。董仲舒的“一贯三为王”之说，正好是这种“美行也”的集中表现。

“天子者，爵号也”。为什么称为“天子”？因“天子”即天之子，其为人间的至尊之号，其作用在于与“日月同明，四时合信，父天母地，兄日姊月”（《春秋纬·感精符》）。因此，天子就是能以天为父，以地为母，以日为兄，以月为姊的，因而是与日月同光的，其必然结果就是“与四时合信”。当然，为了达到这一点，就必须做到《易纬·乾

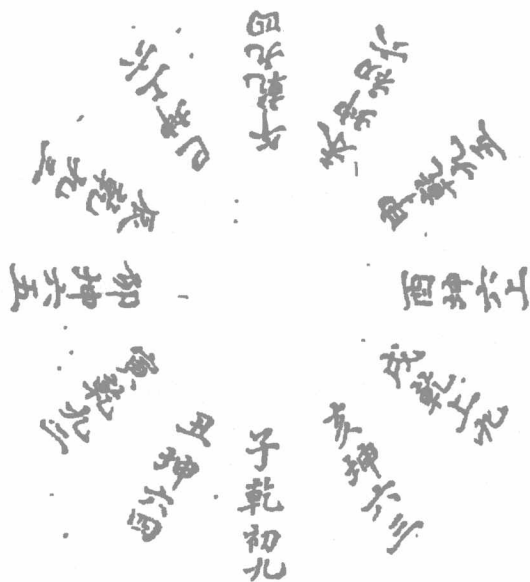


图 103 《易汉学》所列《十二月爻辰图》



《潜度》所强调的“继天理物，改正一统，各得其宜，父天母地以养万民”。这说明，“天子”也是天道、地道及人道得到统一的集中表现。《春秋纬·演孔图》中所称的“天子皆五帝之精宝，各有题序，以次立相据，起必有神录符纪，使开阶立隧”（《初学记·帝部五》引），则更是从神秘主义的角度指明“天子”本身就是与天地一气相通的。

“大君者，与上行异也。”何以“与上行异”？按照郑玄注说：“临之九二，有中和美异之行，应于五位，故百姓欲其上为大君也。”按临卦九二与上六五为阴阳正对，造成阴阳正相统一的整体。这就是高亨《周易大传今注》中所说的“以明智临民，则大君处理政事得当”^①。因此，“大君”之用，也在于促成阴阳之和谐与统一，这与古人“论道经邦，燮理阴阳”之说相合。

至于“大人者，圣明德备也”句，实可以从《易传·文言传》中得到答案，即：“大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而逢天时。天且弗违，而况于人乎？而况于鬼神乎？”因此，“大人”也是一个能和谐于天地日月四时鬼神的角色，是天地人一气同体的化身。

不难看出，在《易纬》的思想结构中，无论是帝、王、天子，还是大君、大人，都有一个共同点，即在诸多矛盾中，特别是在天、地、人等各主要的矛盾中，能实现中和，并达到“中和之盛，应于盛位”的目的，诸如《易纬·乾凿度》言：“王者……言有盛德，行中和，顺民心，天下归往之，莫不美命为王也。”大君则是“中和之盛，应于盛位”。天子则是使天地、万物等“各得其宜”，也就是“中和”。至于大人，则因“言德化施行，天地之合，故曰大人”。因此，“君人五号”都是能在诸多矛盾中，通过承认矛盾而达到协调矛盾的目的。可以这样说，“中和之盛，应于盛位”，就是《易纬》阴阳矛盾观在社会政治生活中运用的极至，也是其整个有机论的最后完成。在这里，它不仅把握了天、地等自然事物的统一性特征，而且也把握了天、地等自然事物及其与人类社会的统一性特征。所以，自然、社会及人自身，甚至也包括人的思维都是一个统一的整体。当然，《易纬》的这种有机论是错误



①高亨《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第211页。

的。它虽然承认了矛盾，但却是通过消融矛盾来实现这种统一的，因而具有神秘主义特征，对此必须以批判的眼光考察。

综上所述，《易纬》从天、地、人三才相统一入手，把人及人类社会都纳入了八卦之气的框架，进而通过“六位正，王度见也”的比拟，得出了不平等乃是最平等的社会组织论。所以，其在被官方统治者发现以后，便马上流行于朝野，如《白虎通义》中所载《易纬》之文，便是这方面的显证。诚然，从方法论上讲，这种政治哲学都是从承认矛盾、协调矛盾着手的，是一种矛盾和谐统一论。在一定情况下，这种方法论同样有其特定的社会作用。

从人类把握世界的方式来看，自然有机论与社会组织论的共性在于一方面显示了汉代人对宇宙总体的把握，记载的是汉代人把握整体世界的方式和成果。另一方面也体现了汉代人的充分自信，即总体把握世界的信心。这正如马克思所说：“整体，当它在头脑中作为思想整体而出现时，是思维着的头脑的产物，这个头脑用它所专有的方式掌握世界。”^①也正如萨林斯(SaLins,M.)所说：“历史上迄今所有的社会，其实都是全球社会，每一种文化也都是包容宇宙万物的体系，将大千宇宙纳入各自的文化版图。”^②当然，《易纬》进一步的问题却可借用康德的话说，即这种自然有机论与社会组织论“不是从自然界中引出规律，而是把规律强加于自然界”^③。毫无疑问，人类在特定阶段的认识都具有某种程度上的确定性，但这种确实性并不具有完全的绝对性。但同样值得重视的是，由于客观对象的无限多产性，因而人们不得不发挥自己的思维创造性，使对象宇宙带有心灵印记，并在一定程度上演绎为人们的某种“价值”存在，尽管“对象、思想、事件的价值从来不是从它们纯自然的存在与内容中推断出来，而且它们依据价值而来的程序与其自然的秩序有很大的分野”^④，也尽管“总是历史地有条件的，并且它们缺乏其概念所意味的绝对的特性，同样地，关于完美的知识的终极假设也不



①《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第19页。

②[美]萨林斯《别了，忧郁的譬喻：现代历史中的民族志学》，载王筑生主编《人类学与西南民族》，云南大学出版社1998年版，第30页。

③[英]卡尔·波普尔著，傅季重等译《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版，第258页。

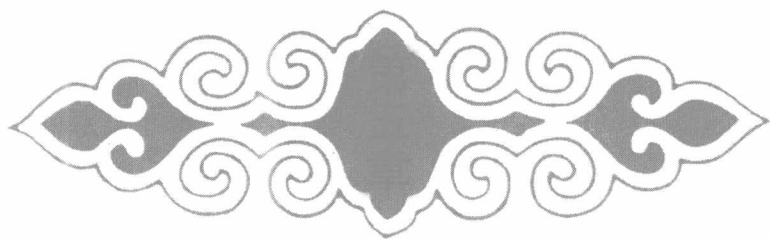
④[德]西美尔著，陈戎女等译《货币哲学》，华夏出版社2002年版，第3页。



能仅仅被看作是有条件的，且仅仅是主观真实或相对真实的，而是，在任一时刻有效的每一个单独的假设也应该而且必须被如此看待”^①。但是，人们还是具有那样的信心，我们在汉代的《史记》、《说文解字》及《易纬》等中都发现了这一信心。



①[德]西美尔著，陈戎女等译《货币哲学》，华夏出版社2002年版，第42页。



《易纬》的历史地位

第五章

《易纬》的历史地位



在中国文化史上，许多人文学者都曾经把《易》“象”作为人类文化的起源，如刘勰即说“人文之元，肇自太极，幽赞神明，《易》象唯先”（刘勰《文心雕龙·原道》）；宋濂说“人文之显，始于何时？实肇于庖牺之世。庖牺仰观俯察，画奇偶以象阴阳，生生不穷，遂成天地之文”（宋濂《文原》）。这些说法虽都不免有夸大之辞，但却从一个侧面提示人们应注重对《易》学的研究，其中也包括研究《易纬》。

一、《易纬》在《易》学史上的地位

《易纬》在《易》学史上的历史地位，核心问题是两个：一个是与《易传》的关系，即《易纬》在多大程度上发展了《易传》？一个是《易纬》与孟、京《易》学的关系。就《易纬》的内容而论，《易纬》与《易传》的关系特别深刻，如：“《乾凿度》、《通卦验》两书，并依附《系辞》策数及《说卦》方位为说。”（顾实《重考古合伪书考》）所以，二书与《系辞传》及《说卦传》关系尤切。《易纬·稽览图》六十四卦象占之辞，曾依凭《序卦传》之卦序，《易纬·乾坤凿度》对《乾凿度》的补充分析及其论证，可证其与《易传》的关系亦深。由于与孟、京《易》学先后关系的确定直接涉及到对《易纬》价值的估价，因而大凡论及《易纬》者都要指出这种关系。因此，考察《易纬》的历史地位，必须首先考察其思想渊源，即其以前的《易》学著

作《易传》等为其奠定的基础，以及《易纬》本身在这个基础上的发展及其对后世《易》学的影响。

（一）《易纬》对《易传》的发展

思维本身是在一定的历史条件下成长起来的，它本身是一个自然的发展过程，比如“每一时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有由它的先驱传给它而它并由此出发的特定的思想材料为前提”^①。《易纬》也是一样。

《易纬》传于汉代，“其为夫子绪论，田、杨以来先师所传习，较然无疑”^②。因此，前人及时贤多有论及《易纬》与先秦《易》学，其中特别是与《易传》的关系，如因过去的学者多以为《易传》为孔子所作，于是《易纬》与孔子即扯上了关系。黄震《日抄》虽不同意《易纬》为孔子所作，但仍肯定它与《系辞传》中的“太极”学说有关，于是指出“有《周易乾凿度》、《周易乾坤凿度》二篇，而皆矫命孔子而为之”。从而说明：就内容本身看，《易纬》与《系辞》有关，但伪托孔子，则属不实。当然，在《易纬》中，

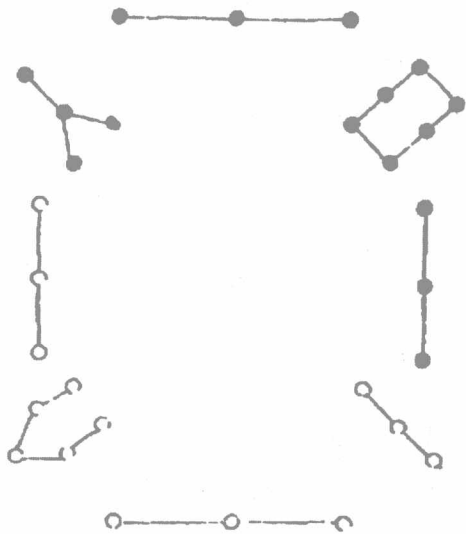


图104 《易数钩隐图》卷下所列《河图八卦》

大多数篇目都是矫称孔子的，如“《通卦验》，……亦矫称孔子为之”。与《易传》有关，诚非妄说。顾实在《重考古今伪书考》中说：“《乾凿度》、《通



①恩格斯《恩格斯致康·施米特》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第704页。

②张惠言《易纬略义序》，见《茗柯文编》，上海古籍出版社1984年版，第57页。

卦验》二书，并依附《系辞》策数及《说卦》方位为说。”明确地肯定此二书与《易传》的关系。在此之前，王鸣盛在《蛾术篇·讖纬》中曾明确指出：“案《乾凿度》，托名黄帝，实窃取孔子，其所谓有太易而后有太初而后有太始而后有太素，非即窃取太极生两仪云云乎？次及古帝之代兴，乾坤艮巽之四门，坎离震兑之四正，无一不是窃取《系辞》者。”这里的《乾凿度》，实指《乾坤凿度》的上卷，它是窃取孔子及其所作之《系辞传》而来的。另外，钱大昕在《潜研堂文集》卷二《稽览图》序中说：“此书首言甲子卦气起中孚，卦气之法以坎、离、震、兑四正卦主春夏秋冬，爻主一气，余六十卦，卦主六日八十分之七，始中孚终颐而终一岁之日，大旨即《说卦传》‘帝出乎震’一章之文推衍之。其以风雨寒温验政治得失，亦与《洪范》相表里。”是此篇与《易传》有关。至于《易纬·乾凿度》，“实夫子之微言……当出七十子之徒。”因此，就其一般的结论说：《易纬》与《易传》有关，是不成问题的，如果从内容上考察的话，则更可明确看出。

1. 首先，《易纬》对《系辞传》的发展。

《易纬》与《系辞传》的关系很深，这是毫无疑问的。黄震《黄氏日抄》即指出：其书虽然不为孔子所作，但却是窃取《易传·系辞传》的。肯定又有《周易乾凿度》、《周易坤凿度》二篇“窃取《系辞》，余自太极、两仪、八卦而生六十四卦，而至爻象，复归太易、太初、太始、太素之说，谓太易未见气也，太初气之始也，太始形之始也，太素质之始也，较之《乾坤凿度》文颇明，直是出于一人之手而伪为古今华夷之不同，以至互相发明者欤”。从而说明《易纬·乾凿度》等内容与《易传·系辞传》有关。前贤对此说多有同感，如王鸣盛《蛾术篇·讖纬》即主此说，谓“《乾凿度》……所谓有太易而后有太初，而后有太始，而后有太素，即非窃取太极生两仪云云乎？次及古帝之代兴，乾、坤、艮、巽之四门，坎、离、震、兑之四正，无一不是窃取《系辞》者”。因此，揭发《易纬》与《易传》的关系，首先应考虑其与《易传·系辞传》的关系。

“三义”之说由潜而显。《易纬·乾凿度》曾论“《易》一名而三义”，其实乃依《易传·系辞传》而立说，其云：

《易》者，易也，变易也，不易也，管三成德，为道包籥。易者，以言其德也。通情无门，藏神无内也。光明四通，效易立节，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和，粟孽结。四渎通情，优游信洁。根著浮流，气更相实。虚无感动，清静炤皙，移物至耀，至诚专密，不烦不挠，淡泊不失，此其易也。变易也者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，变节相和，能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝，紂行酷虐天地反，文王下吕九尾见。夫妇不变，不能成家。妲己擅宠，殷以之破。大任顺季，享国七百，此其变易也。不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面、臣北面，父座子伏，此其不易也。

此上见《易纬·乾凿度》上卷开篇，按其所论简易，实因事物有其自身的特质，故无内无外，为一个统一的整体；万事万物各有其时间的序列，具有节律性；万事万物实相需以为用，故“气更相实”。总之，以万物的关系而论，简易之义甚明。所谓不易之道，惟方位、上下而言，如天在上，地在下，君居北，臣居南一类，其有自然的成势，诸如社会习俗（君南面、臣北向）及道德准则（尊老爱幼）等，此不易之说亦并非全非。至若变易之道，则由社会至自然，由朝野至家庭，都必须变，不变则不能充满生机。因此，三义之说，实为精当之论。

但是，即此三义之说，实萌生于《易传》，只是其所论并未十分明确地表明“《易》一名而含三义”，且未有集中论述而已。其中有论及简易者曰：

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业。《易》简而天下之理得矣，天下之理得而成位乎其中矣。

是故卦有小大，辞有险易。

易简之善配至德。

其中有言变易者，谓：

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。

刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。

《易》，穷则变，变则通，通则久。

其中亦有言不易者，谓：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。

因此，“《易》一名而三义”，实畅发于《易纬》而萌生于《易传·系辞传》。自此而后，汉世大儒郑玄注《易》，作《易赞》及《易论》，亦依此而立说。唐修《周易正义》，孔颖达以此立论。可以说，“三义”之说，对中国《易》学史的影响很大。就其实质而论，“三义”之说是将《易》的内容区分为主体和客体两个方面。所谓主体方面，是就《易》对人而言。《易纬》认为，任何事物都具有其内在的本质，整个世界也具有共同的规律，人们可以在对世界进行总体把握的同时，在认识具体事物的时候不烦不挠。所以，“不烦不挠，淡泊不失，此其易也”。这就是简易，它是一种“易则易知，简则易从”的客体本性，因而对人说来，它是一种至上之“德”，被《系辞传》称为“至德”。

所谓的客体方面，就是《易》对物而言，《易纬》认为，变易、不易是事物的两种根本属性，变易是动，是变化；不易是静，是不变。二者是同一过程的两个方面，彖变若一，动静相衔，正好是世界本质的写照。因此《易纬》认为，变易不易是不可分割的，是“一阴一阳之谓道”的转化形式，因而对事物说来，是客体之“道”。

《易纬》通过对于“三义”的分析阐明，通过对于主客体的划分，教导人们在认识事物的过程之中，首先应当明白：人们要认识事物，就必须认识事物的规律，把握事物的相互关系，特别是找到事物的因果关系，诸如“五纬顺轨”而“四时和，粟孽结”之类即是。只有这样做才能收到事半功倍的效果。其次，要认识事物，就必须揭示事物的矛盾，诸如“《易》本阴阳，以譬于物也”即是，这正如要认识事物的运动，就必须从运动的反面，即从静止去找到它的量度一样。

总之，对于“三义”之说，我们既应看到它是以《易传》为根据，又应看到它是对《易传》思想的发展。

太极生次由隐而明。“太极”生次之说，首倡于《易传·系辞传》。自此而后，影响异常深远。其论曰：

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

此论说八卦起源。虽然后世众说纷纭，各有歧解。但有一点是共同的，即其中隐含有不十分明显的宇宙演化理论。因其不明显，故产生了后世的不同理解。在这众多的不同理解中，《易纬·乾凿度》依其为宇宙演化的序列而加以阐释、改造、发挥而至于明确。故曰：

《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春、秋、冬、夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷、风、水、火、山、泽之象定矣。

十分明显，这里除了论八卦的起源而外，还十分明确地突出了宇宙及天地的起源。指出了《易》只是从“太极”讲起的，其前复有四个阶段。对此，《易纬·乾凿度》论之曰：

有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质，具而未离，故曰浑沦。

此说“浑沦”亦即“太极”。“气”之变易，经“太易”、“太初”、“太始”、“太素”、太极（浑沦），凡五运而生出天地，实在是出于《易传·系辞传》而高于《系辞传》的，并可以看作是《易》学发展的一个新阶段。当然其中引入了“道家”等其他诸家学说。

“象数”之学由表入里。“象数”之学由来久远。《周易》之被称为《易》“象”，《国语·周语下》之言“天六地

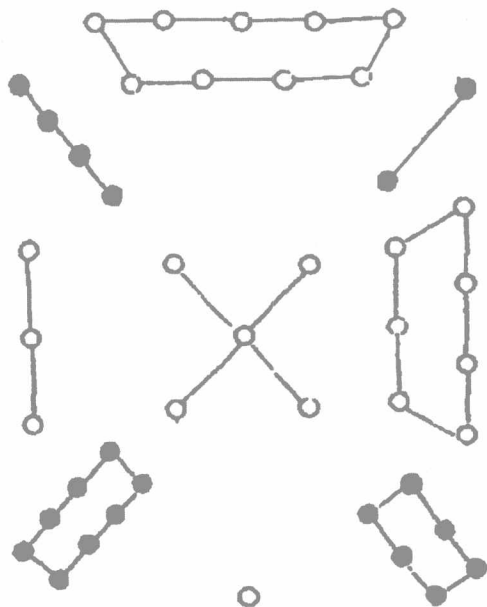


图105 《易数钩隐图》卷下列“河图”

五，数之常也”，并为“象数”之学的端绪，而在《易传·系辞传》中有论“象”者，谓“在天成象，在地成形”；言《易》“象”之得者，则谓之曰：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”因此，既论述了物象、卦“象”之得，又论述了“象”的目的在于“立象以尽意”。但是，《易传·系辞传》的思想，被《易纬》的作者们比较系统而有条理地给予了阐扬。一方面提出了在“观物取象”基础上“索象画卦”的思想，企图通过“画卦为象”的深入，展开其“象成设位”的社会政治统一观，并由此而提出了自己的自然有机论。另一方面也通过“象成设位”的比拟确立了“取象比类”的“象数”思维模式的根本点，并因此而达到“立象以尽意”的目的，即“通神明之德，类万物之情”。因此，如果说《易传·系辞传》的“象”论还停留在表面的话，那么，《易纬》由此出发，走得更远，更有系统，因而更加明确，更具有内容了。这可以看作是《易纬》在“象”论方面所作的由表入里功夫。

在“数”论方面，《易传·系辞传》中主要有以下几个观点，其一是论“天地之数”，其曰：

天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

在这十个自然数中，“十”是统此九数之数，所以《说文解字》论之曰：“十，数之具也。一为南北，一为东西。”到此为止，“九数”实是非常重要的东西，故《周礼·保章氏》有曰：“掌养国子以道，教以六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五御，五曰六书，六曰九数。”此就足见“九数”的重要地位。

《易纬》以《易传·系辞传》之说为题，加以总结和发挥，提出了“太乙取其数以行九宫，四正四维皆合于十五”之说，得出了“九宫幻方”的结论，既有利于数学发展，也有利于哲学思维的深化。因此《易纬》由此出发并加以发展的是“天地之数”说。

在《易传·系辞传》论述的第二条言“数”的是论“大衍之数”，其曰：

大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，卦一以象三，

揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后卦。

此说的是《周易》卦“象”之得，沈括《梦溪笔谈》曾有论曰：“所谓揲蓍之法，亦谓之八卦之策”，实为此说的概括。汉代学者据《易传》所记推而广之，言“七、八、九、六”之得，《易纬》成于汉世，综而论之，如《乾凿度》既谓“大衍之数”为“五音六律七宿”，言“日十者，五音也。辰十二者，六律也。星二十八者，七宿也。凡五十，所以大闳物而出之者也。故大衍之数五十，所以成变化而行鬼神也”。同时又论之曰：

《易》一阴一阳，合而为十五之谓道。

阳变七之九、阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一。阳动而进，变七之九，象其气之息也。阴动而退，变八之六，象其气之消也。

由此可见，《易纬》根据《易传·系辞传》之说，推而广之，一方面影响了京房、郑玄等汉代儒生。另一方面也直接启迪了宋儒，如《河图》四十五点，《洛书》五十点等，都是受迪于《易纬》的。

在《易传·系辞传》中，论及《易》“数”的第三条是论“乾坤之策”，其云：

乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万一千五百二十，当万物之数也。

此“二百一十有六”云云，《易纬·乾凿度》及《易纬·稽览图》诸篇加以发挥，成为汉初象数之学的主要内容。《易纬·乾凿度》伸论之曰：“阳析九、阴析六。阴阳之析各百九十二，以四时乘之八而周三十二，而大周三百八十四爻，万一千五百二十析也。故卦当岁，爻当月，析当日。”《易纬·稽览图》详细载有求析之法说：以阳爻为九而用四时乘之，复以爻数乘之即得阳爻析数。以阴爻为六而用四时乘之，复以爻数乘之即得一卦阴爻析数。例：

$$\text{乾：} (9 \times 4 \times 6) = 216$$

$$\text{坤：} (9 \times 4 \times 6) = 144$$

$$\text{屯：} (9 \times 4 \times 2) + (4 \times 4 \times 6) = 168$$

$$\text{蒙：} (9 \times 4 \times 2) + (4 \times 4 \times 6) = 168$$

一般说，按照《易传》“当期之日”一说，《易纬》加以阐扬。但是，

乾坤二卦主一岁有三百六十析，其它每二卦要各有阴阳六爻，方才合得三百六十析之数，因而对主岁之卦需要进行适当的研究。实际上，正是由于有“卦当岁，爻当月，析当日”的总体指导思想，因而《易纬》可以推而广之，得出“卦气”之说。在得出这些结论的过程中，展开了“以数统类”象数思维模式的重要内容。而且在这个过程中，为了确立“数”的神圣性，他们从探究“数”的起源入手，首先得出了“万汇滋溢，阴阳成数”的结论，肯定“数”来源于人们对客观对象的数量关系的认识。在《易纬》的哲学思想中，通过发现自己、安置自己、神化自己的致思路径，最后通过《易》“数”来规定了自然界，社会及人本身的一整套活动模式。特别是通过卦轨理数及“至德之数”说所规定的社会史节律，更是把《易》“数”用到了非常神秘的地步。因此，《易纬》由《易传》出发，并对《易传·系辞传》的“数”论加以发展，是十分明显的。在这里，值得引起注意的是：在《易纬·乾凿度》中，为了深化《易传·系辞传》的“太极”生次理论，提出了“《易》数一、七、九、一”的观点，大旨在于“因阴阳定消息”。在他们看来，宇宙是从浑沌元气演化而来的，中经天地之生成，最后是天地合气而化生万物。在这样的演化阶段中，浑沌元气阶段是气象未分的，它是无形的。天地生成，细缊万端，难以捕捉，因而是平衡的破坏；但是，“天动而施，地静而理”，动静互含，原不相坏，因而又是平衡的。平衡的保持与破坏，正好构成了这一时期的特点。天地合气而化生万物，总体演化便至此完成。《易纬》认为：相对于这三个阶段，可以有三个数来概括其特点，“一”是发展中的多样性，与混沌元气阶段相适应。在用“七”的情况下有特殊的定律，与“天地生成”阶段相当。“九”是究极中和之数，与万物生成阶段相同。因此，宇宙的演化系列，可以用“数”的特性来表达。

《易纬·乾凿度》还认为：混沌元气的分化，曾经历了前后相继的五个阶段，而这五个阶段又可分为三种不同的类型，即“气、形、质”，这三种类型与“《易》数一、七、九、一”也是相适应的，他们所表达的内容可以看作是《易纬》的前宇宙史观。《易纬·乾凿度》还认为，任何事物的发展，都有其自身的逻辑演化序列，这个序列的“始、壮、究”三个阶段，也是与“《易》数一、七、九”三个阶段相适应的。

“《易》数一、七、九、一”的观点是《易纬》“数”论比较有特色的内容。从最终意义上说,“《易》数一、七、九、一”所表明的是它的自然演化史观,是它的序列发展观,是它的方法论思想。可看着是《易纬》在宇宙演化论的量化研究方面做出的贡献。

还应当注意的是,与“《易》数一、七、九、一”相适应,《易纬》还论及“七、八、九、六”之“数”,《易纬》用它来表明动静、虚实、阴阳、方圆的相互转化。这样,通过对《易纬》“数”论的探索,如果不披沙遗金的话,就会发现在神秘《易》“数”背后所隐含的辩证思维的火花。

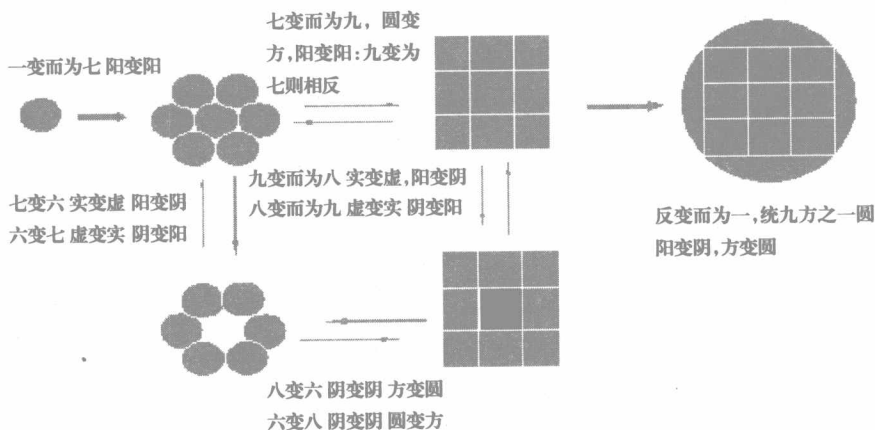


图106 《易纬》气变全图

当然,《易传·系辞传》对于《易纬》的影响和《易纬》对《易传·系辞传》的发挥,不必面面俱到;只需通过上述即可表明:《易纬》的确在《易传》的基础上前进了一大步。因此,《易纬》在《易》学史上应当占有一定的历史地位。

2. 其次,《易纬》对《说卦传》、《序卦传》的发展。

关于《说卦传》、《序卦传》与《易纬》的关系,可以看作是《易传》对《易纬》影响的主体部分。就《易传·说卦传》而论,《易纬》根本思想的骨格就是奠定在其基础上的。《说卦传》在汉代官学发展过程中曾有一段失传,即如王充《论衡·正说》篇说:“孝宣皇帝之时,河内女子发老屋,得逸

《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”《隋书·经籍志》说：“及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇，后河内女子得之。”这说明《说卦》在秦汉之际的确曾一度佚失，到宣帝时失而复得。但这似仅指官学而未指民间《易》学，宣帝时丞相魏相“数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之”，孟喜“得《易》家候阴阳灾变书”等应指原有的民间《易》学，这从其内容与《说卦传》对比即可知。因此，《说卦传》的再发现不应作为《易纬》后出的理由。

八卦气验说出自《说卦传》并高于《说卦传》。在《易纬·乾凿度》中，作者提出了“四正四维”以配八卦之说，其论曰：

八卦成列，天地之道立，雷、风、水、火、山、泽之象定矣。其布散用事也。震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾制之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。

从上述可得出的一个明显结论即其是《易传·说卦传》内容的展开和发挥，如在《说卦传》中有论“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”，有论“乾为天，坤为地，巽为风，震为雷，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽”，此全为《易纬》所继承并得出“天地之道立，雷风水火山泽之象定”的结论，并在《易纬·乾坤凿度》中被列为“大象八”，其相关关系十分明显。至于以下内容，则更可见《易传·说卦传》的内容在《易纬》中的再现与发展，其有论之曰：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也，齐也者，言万物之洁齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也，圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰兑言乎说。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。

坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北也，万物之所终成而所成始也，故曰成言乎艮。

此所言，如乾位西北，坎在北方，艮在东北，震在东方，巽在东南，离在南方，此方位之说《易纬》与《说卦传》全同。根据乾坤定位之说，乾在西北，坤自然应在西南，此为顺理成章之事。而兑居正秋，当属于秋分，因“分者，半也，此当九十日之半也，故谓之分”（《月令七十二候集解》）。秋季九十日，秋分半之，故正秋当为秋分，而秋分属八月，居西方，计四方各一季，西方属秋分，东方属春分属二月，依理当得北方冬至，为十一月；南方夏至，为五月。与此相应，巽为四月，坤为六月，乾为十月，艮为十二月等就很明白了。这说明：四正四维，四季十二辰，在《易传·说卦传》中还说得不很明白、不很全面，而《易纬·乾凿度》则引而伸之，既全面地论述了四正四维的八卦方位之说，又论证了八卦在十二月中的分配，最后得出了一个超出《易传·说卦传》的结论，即“八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。皆《易》之所包也，至矣哉，《易》之德也”。在此，人们不仅能看到《易纬》对《易传》的发挥与发展，而且能看到二者的交相发明之处，比如日人本田成之在《中国经学史》一书中就曾论及此点说：“《易》原来是一贯的原理统一之下的命运哲学。……然而，坤之‘西南得朋，东北丧朋’，何故而‘西南得朋，东北丧朋’呢？这倘若不假定《乾凿度》坤养之于西南方的说明，就不能理解。”因此，由此及彼，应该可以想到《易纬》对《易》旨的发明之处。

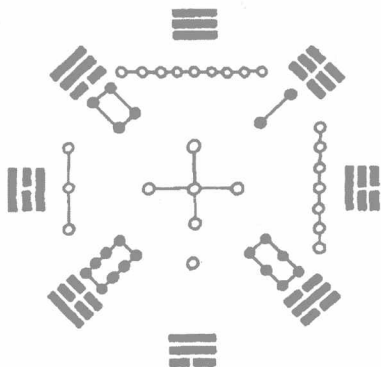


图107 《学易记》所列《先天则河图》

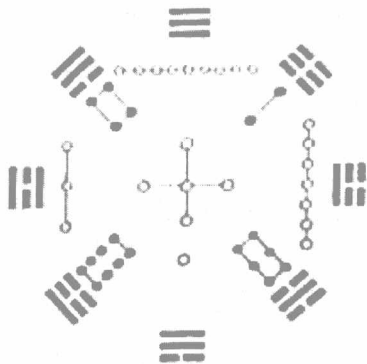


图108 李简的《先天则河图》

事实还不仅如此，因为《易纬》还在此基础上得出了“八卦气验”说。在《易纬·通卦验》中，它不仅肯定了八卦之气与天上二十八宿的关系，肯定了八卦与五行、五色的关系，而且在本书下卷的开篇直接提出了以下观点：

凡《易》八卦之气验应，各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。

在这里即提出了“八卦气验”说的基本思想，并在此以下有详论，如论乾卦，谓“乾，西北也，主立冬。人定，白气出直乾，此正气也。气出右，万物半死，气出左，万物伤。乾气不至，则立夏有寒伤禾稼，万物多死，人民疾疫，应在其冲”。由此可见，由《易传》出发而发挥的“八卦气验”说，实际上涉及到自然、社会及人们的个人生理状况。这说明，《易纬》已经把《说卦传》的内容大大地推进了一步。

《稽览图》等的卦气说出于《说卦传》。在通行本《易传》中找不到对卦气说的明确论述，但如果把卦气说的内容进行详细分析，则又可以肯定其思想渊源是通行本《易传》，其中也包括《说卦传》的某些因素。

根据《易纬·稽览图》等篇的内容，可以把卦气说的主要思想归纳如下：

首先，肯定“《易》建八卦，序六十四卦，转成三百八十四爻，运机布度，其气转易，故称《经》也”。此虽为《孝经纬·援神契》文，其旨却与《易纬》不殊。也就是说，在总体上肯定八卦、六十四卦、三百八十四爻谈的都是“气”，是“其气转易”的结果。就社会政治活动而论，“周文增通八八之节，转序三百八十四爻，以系王命之瑞，谋三十五君，常其一也，兴亡殊分，各有其祥”。因此，整个《周易》，无论是八卦，还是六十四卦，还是三百八十四爻等，都应当从卦气的角度去理解，借以把握自然、社会及人事等等，这是卦气说的根本前提。

其次，在确定整个《周易》讲卦气以外，从八卦和六十四卦中找出四正卦。如八卦中的四方正卦的基本要求是：要有四方之正位，四季之正中，即于空间主东西南北，于时间主四季之中的二至二分。至于六十四卦中的四正卦，《易纬·稽览图》曾论曰：“坎六、震八、离七、兑九，已上四正卦者，四正卦为四象。”并肯定“冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在



兑”^①。关于四正卦的主要内容，《易纬·乾元序制记》说：“坎初六，冬至，广莫风。九二，小寒；六三，大寒；六四，立春，条风；九五，雨水；上六，惊蛰。震初九，春分，明庶风；六二，清明；六三，谷雨；九四，立夏，温风；六五，小满；上六，芒种。离初九，夏至，景风；六二，小暑；九三，大暑；九四，立秋，凉风至；六五，处暑；上九，白露。兑初六，秋分，闾阖风，霜下；九二，寒露；六三，霜降；九四，立冬，始冰，不周风；九五，小雪；上六，大雪也。”此即分配了四正卦主四时二十四气加上所言四方，由四正卦说统言时间及空间。

其三，在六十四卦三百八十四爻之中，除去四正卦二十四爻而外，还有六十卦三百六十爻。这样，每卦便可得六日多一点。按照当时所用之历法，以每年之日数为三百六十五日四分日之一日为期，而每日分为八十分，即日法八十。因此，每爻一日而外，还有五日四分日之一未算尽，依日法八十，得四百二十分，算在六十卦中，每卦得七分，合以上则得六日七分，此即是“六日七分”之说。《易纬·稽览图》论之曰：“甲子，卦气起中孚，六日八十分之七。”郑玄注之曰：“六以候也。八十分为一日，日之七者，一卦六日七分也。”又曰：“每岁十二月，每月五卦，卦六日七分。每年三百六十五日四分日之一。”所谓“每月五卦”，谓公、卿、大夫、侯、辟等五卦，如《易纬·乾元序制论》论曰：“一岁三百六十五日四分度之一，消息十二月，居六日七分，十二月居七十三日八十分居四分。”所以，“六日七分”说，是《易纬》卦气说的一个较为重要的内容。至于各卦的具体分配，在《易纬·稽览图》等中的表述则有所区别。但其中较为明显的是：在六日七分说所表示的诸多内容中，既有政治、经济、军事、文化、人伦、物理等各方面事项，又有人类自身的活动及其结果，因而是一个统一的整体。

其四，七十二候。七十二候说根源于卦气说，但又不完全与卦气说吻合。根据前面六日七分之说，是一年三百六十五日四分日之一，已经算尽。但是，就七十二候说所论则是无法算尽的。《黄帝内经·素问·六节藏象论》有云：“五日谓之候，三候谓之气，六气谓之时，四时谓之岁。”根据这个说法，七



①此节文字，惠栋《易汉学》引此，并以为系《易纬·是谈谟》语。

十二候合之只得三百六十日，与《孝经纬·援神契》之说合。其曾有论曰：“大寒后十五日，斗指艮，为立春，正月节，立始建也。春气始至，故为之立也！谷雨后十五日，斗指巽，为立夏，四月节，言万物至此时，皆假大也。”凡此等等，以十五日为一期，与《易纬·乾凿度》“天气三微而成一著，三著而成一体”之说相吻合，即郑玄所谓“五日为一微，十五日为一著，故五日有一候，十五日有一气”。这样，一年即有七十二候。

在以上四类卦气说的主要内容之中，第一点首论八卦、六十四卦、三百八十四爻并言卦气，实来自《说卦传》，这已在前面论及。第二点四正卦说，从前引《说卦传》“震，东方也。离也者，南方之卦也。兑，正秋也。坎者，北方之卦也”中，也可以看出《易纬》学说的基础。至于第三点“六日七分说”，后世多论之出于“七日来复”一语，实为上第一点及第二点的推演，因而其根据仍然在《易传》中。后面的七十二候，显然来于“当期之日”一语并推而广之。因此，《易纬》卦气说出于《易传》而高于《易传》。

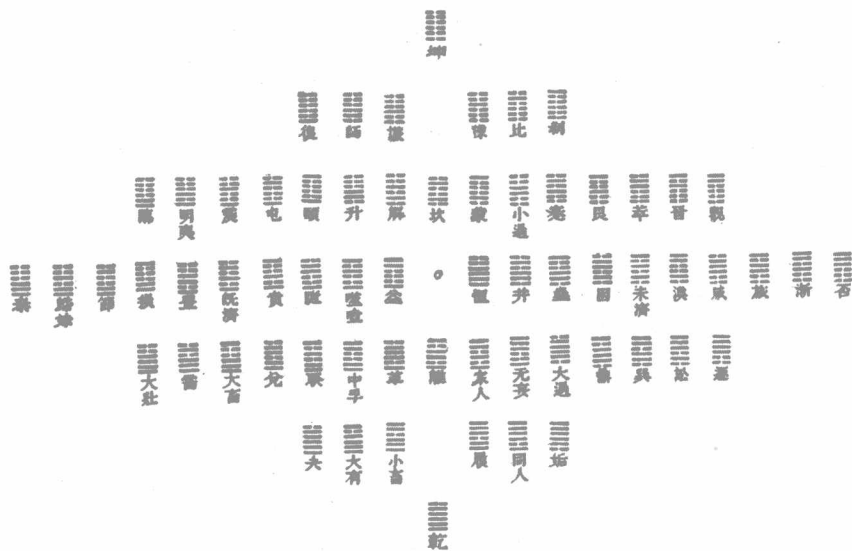


图109 六十四卦配位图

卦气说的实质及八卦气验说的根本点都是依《系辞传》言策数及《说卦》言方位而立的，其基础是“诸卦用事”，中心是强调整个世界是一个统一的整



体，并因此而将自然界赋予道德属性及社会意义。在《易纬·乾凿度》中，曾专门有论“八卦用事”一节，强调“八卦以建五气，以立五常”，认定“八卦之变，象感在人”，认定“八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备”，认定“八卦之序成立则五气变形”。而“五者，道德之分，天人之实际也。圣人所以通天义，理人伦，而明王道也”。因此，八卦之用，实其妙无究。

首先，《易纬》通过八卦与四时八方相配，认定了时间的春夏秋冬与十二月同空间的四正四维是事物运动变化所必备的要素，任何事物的运动变化都必须在一定的时间和空间条件下进行，孕育了“世界的真正统一性在于它的物质性”这样一个著名的哲学命题。

其次，《易纬》以八卦与东西南北中五方相配，把人类社会的道德伦理与方位相联，从而确立了《易》“道”的神圣性，肯定了作为自然规律与社会规律的“道”（即天道、地道及人道）具有仁、义、礼、智、信等道德属性，为天人感应的神学目的论播下了种子。

当然，就最终意义上说，《易纬》是为了论证“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”的，论证“《易》者，所以经天地，理人伦，而明王道”的。因此，“举凡一切，皆归以以奉人”，从而论证“君臣、父子、夫妇之义”。这样，在八卦之气的前提下，虽然曾透露出某些光辉思想，但却只有通过做披沙检金的细微工作后才能发现。但不管怎样都应肯定《易纬》来于《易传》而高于《易传》。

《易纬》论上下经之分依于《序卦传》。除了卦气说所规定的《周易》六十四卦的卦序而外，《周易》自身应如何排列？在《易纬·乾凿度》中有《易纬》的答案，即按《易传·序卦传》的规定，把《易》之六十四卦按照如下方式进行排列。即：

阳三阴四，位之正也。故《易》卦六十四，分而为上下，象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。

这是《易纬·乾凿度》论《周易》上下经之分，其结果与《序卦传》相同，并作有阐明，因而也高于《序卦传》之说。

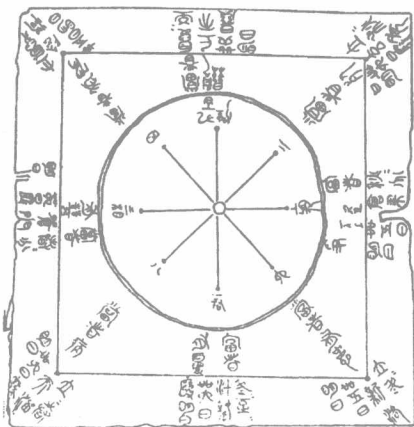


图110 汉代《太一九宫占盘》原图

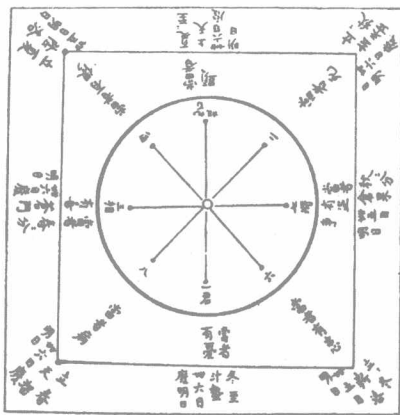


图111 汉代《太一九宫占盘》译图

至于何以上篇只用三十而下篇要用三十四？何以上篇以乾、坤二卦为始而下篇以咸、恒为始？上篇何以以坎、离为终，下篇又何以以既济、未济为终？这些问题，《易纬·乾凿度》指出了如下的根据，即：“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也，为上篇始者，尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之径，所以终始万物，故以坎、离为终。”如此一段，如果和《序卦传》所序的卦序相较则会发现其思想如出一辙而字句表达不同。《序卦传》曾论曰：“有天地，然后有万物，盈天地之间者唯万物。”把天地与万物之间的关系说得清楚明确。上经的终始四卦，《序卦传》唯论及初始二卦之意义，终二卦则不明确。至于下篇的终始二卦，《序卦传》亦有论曰：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。

对此，《易纬·乾凿度》有论曰：

咸、恒者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇。夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也，故为下篇始者，贵之也。既济、未济为最终者，所以明戒慎而存王道。

至于既济、未济二卦，在《序卦传》中还叙述得很不明确，但这种意义上的关系，却仍是很明白的。很显然，《易纬》发挥了《序卦传》之说。实



际上，不仅在《易纬·乾凿度》中，而且在《易纬·乾坤凿度》中都可见此种发挥，其有论曰：

圣人画卦，制度则象，取物配形，合天地之宜，索三女三男六十四象，以上下分之，阳三阴四，法上下分位。

因此，上经之所以三十而下经之所以三十四，完全是依于阴阳而定，这当然不难发现《易纬》上下经之划分来源于《易传·序卦传》。事实上，从上面的论述中还可以看到：《易纬》是用天道、人道来划分《易》上下经的，这还与《庄子·天下》篇“《易》以道阴阳”相吻合。《易纬·乾凿度》肯定了“《易》本阴阳，以譬于物”的思想，从而可以对《易》卦六十四作阴阳上下之分。至于这种划分的主旨，则可以用“阴阳用事”四字来揭示。因此，《易纬》认为：上经象阳，下经法阴，上下经同步，则阴阳相谐。所以，《易纬》上下经的划分，实际上揭示的是矛盾的绝对至上性。

《易纬·稽览图》有多套卦序，其中亦有出于《序卦传》所言卦序的。如何确定《易》卦六十四卦的卦序，这在以前的《易》学中是一个比较重要的问题。据传有《烈山易》、《归藏易》、《周易》等三种大的排列区别。其中《烈山易》以艮卦为首，艮卦是艮上艮下，艮为山，二山并列，故亦谓为《连山易》。《归藏易》以坤为首，坤上坤下，坤为地，万物尽皆收而藏之，故曰《归藏易》。《周易》以乾卦为首，乾上乾下，乾为天，有周遍之义，故谓之《周易》。据说古代三种《易》是并用的，《周礼·春官太卜》曰：“太卜掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。”足见三《易》的存在。如果确然如此，则古“三易”之卦序是不相同的。1973年12月长沙马王堆汉墓出土的帛书《周易》，其卦序显然与今本《序卦传》所序的卦序不同，如其排列方式是乾、否、遁等。这说明，卦序在汉代以前都是互有出入的。《易传·序卦传》、《杂卦传》等的卦次显然就不相同，这应是理解《易纬·稽览图》中的卦气说卦次与象占之辞卦次不同的根据。

在《易纬·稽览图》中有一节伪脱较多，文字艰深的象占之辞，大旨在言象占之事，日人中村璋八与安居香山所编《重修纬书集成》中收此篇时，此节文字即未标点。若考其卦次，与《周易》本义所编《易传·序卦传》之卦次相同。这表明《易纬·稽览图》部分卦气说之卦序确乎来源于《序卦传》。此

外，则是另一种卦序，如“甲子，卦气起中孚”之中孚卦气说的卦序，即应看成是《易纬》的新创。

总之，通过上面的叙述，实际上应得到一个非常明确的结论，即《易纬》在总体上确乎来源于《易传》而高于《易传》。当然，上面只叙说了《系辞传》及《说卦传》、《序卦传》等，从《易纬·乾凿度》论“孔子五十究《易》，作《十翼》”及《易纬·辨终备》“至哉《易》，三圣谋专密，恶必孰思”的说法看，《易纬》确乎与《易传》有关。何况《易纬·乾凿度》又言：“垂皇策者，羲；卦道演德者，文；成命者，孔”呢？因此，把《易纬》看作是《易》学史上直接发扬《易传》的民间《易》学作品，是不容置疑的。

近年对《易纬》与《易传》关系的研究有不少新的成果问世，如任蜜林即认为：对《周易》经传阐发和解释是《易纬》的一个重要内容，在内容上阐发了《周易》的起源、作者以及乾坤二卦和象数等方面，并提出了与众不同的看法；在经文解释上也作了直接的阐明。他不仅据此探讨了《易纬》与汉代其它易学学派不同的易学观，而且也指明了《易纬》对《易传》的相因关系。^①

（二）《易纬》对孟京《易》学的启迪

在《易》学发展史上，从前看是《易纬》上承《易传》；从后向看则是《易纬》下启孟、京《易》学，并因而影响到后世《易》学的发展。但是，这后一问题是一个仍然在不断聚讼的问题，并可概括为五大类观点：

一是认为《易纬》先于孟、京《易》学。张惠言等认为“《稽览图》论六日七分之候，《通卦验》言八卦咎气之应，此孟、京阴阳之学”^②，从而肯定了《易纬》是“孟喜、京房之学所自出”^③。与这一思路相同，张尔田在《史微·原纬》中说：“六经口说，七十子后学传之，未尽者，纬书无不具之。……中孚卦气等义则孟喜《易》象消息所折衷也。”汪继培在《纬候不起于哀



①任蜜林《论〈易纬〉对〈周易〉经传的阐释》，《周易研究》2006年第3期。

②张惠言《易纬略义序》，见《茗柯文编》，上海古籍出版社1984年版，第57页。

③《四库全书总目·经部·易类·附录·易纬》按语。



平辩》中说：“纬候之书，周季盖已有之。……《汉书·儒林传》称孟喜得《易》家候阴阳灾变书，隶释《焦敏碑》称‘故国师焦贛，深明典奥讖录图纬，能精微天意，传道与京君明。’是讖纬之书，宣元诸儒并已传习。”张氏并举《易纬·通卦验》作例子，说明这种先后关系。金鹗在《纬候不起于哀平辩》中也指出：“孟喜，汉初人也，而卦气图之用本于《易纬》。”这样，孟喜以后的汉《易》诸家，悉本《易纬》而立说。

二是认为《易纬》后于孟、京《易》学。如强调《易纬》“以《易》三百六十析，当期之日，是京房卦气之法”（黄震《黄氏日抄》）。日人中村璋八与安居香山合著《纬书の基础与研究》一书，称《易纬》“是孟喜、京房《易》学的代表”，并且在“《易纬》八种中，最可凭信的是《乾凿度》，恐是前汉中后期京房后学的作品”。20世纪80年代以来的学者大多数都赞同此说。

三是认为《易纬》后孟喜而先焦京。如李富孙在《纬候不起于哀平辩》一文中说：“扬雄《太元经》，张行成谓其法本于《易纬》卦气图，卦气图之用，出于孟喜《章句》，而焦贛六日七分更置用事，各有验应。洪适隶释《小黄门焦敏碑》称：‘其先固国师焦贛，深明典奥录讖图纬，能精微天议，传道与京君明。’则纬讖已为焦、京氏之所援受矣。”^①此孟喜、京房细分而《易纬》后于孟喜，先于京氏。当然，若按《汉书·儒林传》的记载，则知孟喜、京房本有师承关系，因而在这方面的判定本应更细一些。

四是认为《易纬》与孟、京《易》学都是阴阳灾异之《易》学派别，并未指认先后。到西汉后期，孟喜、京房等专以象、数说《易》，并且把《易传》的世界图式和阴阳五行家的世界图式结合起来，用卦的阴阳之数预言吉凶灾异。《易纬》可能是孟喜、京房一派学者的著作。^②与此相同，近人多作此认定，如冯契在《中国古代哲学的逻辑发展》一书中即作此推论。^③

五是认为《易纬》与孟、京《易》学的先后关系无法确定。如冯友兰在



①李富孙《纬候不起于哀平辩》，《沽经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第352-353页。

②丁祯彦《〈易传〉的象数观念与古代科学中的取象运数方法》，见唐明邦等编《周易纵横录》，湖北人民出版社1986年版。

③冯契《中国古代哲学的逻辑发展》中册，上海人民出版社1984年版，第421页。

其《中国哲学史》中说：“孟喜、焦贛、京房，……关于卦气的各种理论，果系《易纬》取孟、京，或孟、京取《易纬》，或《易纬》即孟、京一派讲《易》学者所作？不易断定。”但无论哪种说法，都必须承认这样一点，即“《易纬》尤与焦京氏两家《易》相近”（顾实《重考古今伪书考》）。

当然，在这些研究中，都肯定《易纬》与西汉官方博士《易》学有一定的关系。而汉代的《易》学，以象、数为主，《易纬》亦如此。如果《易纬》在先的话，那么，“充分利用形象思维的方法，借助于直观类比和联想，诱导理性思维的深化”^①这一汉《易》象数学在理论思维方面的贡献，《易纬》就要夺首功。而在这一点上，笔者的看法是：《易纬》早先为汉代民间《易》学的一个派别，为孟喜、京房之学所自出。

根据《汉书·艺文志》记载：当时言《易》学者，有《易传》周氏二篇、服氏二篇、杨氏二篇、蔡公二篇、王氏二篇、丁氏八篇，记七家十二篇，被称为周氏至服氏至丁氏《易传》共七家；还有施仇、孟喜、梁丘今文《经》及章句共三家；《古五子》、《淮南道训》为一家；《古杂》八十篇、《杂灾异》三十五篇、《神枢》五篇、《图》一篇，此《古杂》一行合为一家；孟氏、京房为一家，有《孟氏京房》十一篇、《灾异孟氏京房》六十六篇、《五鹿充宗略说》三篇、《京氏段嘉》十二篇，此上总的是前汉“凡《易》十三家，二百九十四篇”。当然，此十三家之中，为官方认可而立为博士的只有施、孟、梁丘三家而已。三家同受学于田王孙。元帝时所立《京氏易》，也应看作是《孟氏易》的演进。因此，被认可的实质上只是三家而已，其中施仇及梁丘二家，遭晋永嘉之乱而亡，《孟氏易》在唐以后也已亡佚。无论是现存的《易》学史料还是现存的孟氏《易》学内容，都说明孟喜、京房《易》学与《易纬》的关系极深。

据载，施仇、孟喜、梁丘贺三家，同为田王孙弟子。而田王孙师承丁宽，丁宽乃田何的得意门生，施、孟、梁丘三家，宣、元时皆立于学官。考施仇，《汉书·儒林传》记载其于甘露三年（公元前51年）曾于石渠阁“与五经诸儒杂论



^①唐明邦《汉代〈周易〉象数学的思维模式剖析》，见唐明邦等编《周易纵横录》，湖北人民出版社 1986 年版。

同异”，可见施氏在当时学界已有着显赫的地位，施氏《易》之成必当在此之前。京氏生于公元前77年，当石渠阁会议时，他已经二十六岁，据理而推，此时应已受《易》于焦延寿。而焦氏自称学于孟喜，故孟氏《易》的完成，亦必在此之前。由梁丘贺、施仇宣帝时皆立为博士考之，估计三家《易》的完成，当在宣帝即位之初或稍前，约公元前70年左右。

三家《易》学的渊源，从单纯的史料考察，以下三则史料值得注意，正

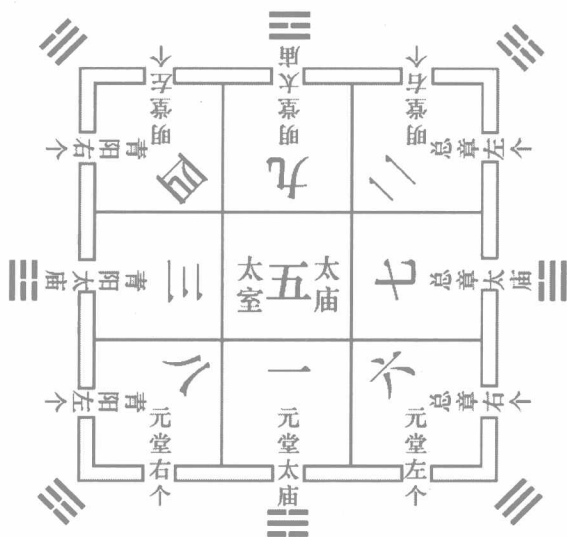


图112 明堂九室图 张北霞摹绘

是这些史料为弄清其与《易纬》的关系奠定了基础。一则是《汉书·儒林传》记载的孟喜从田王孙受《易》，而且好自称誉，一次称得《易》家候阴阳变书，矫称是其师田生将死之时，独自传给了孟喜。当时的诸儒都以此为耀，说明当时谈阴阳灾异十分盛行，而且《易》之言阴阳灾异者更少，所以发现后自然高兴。但孟喜同门的梁丘贺则认为孟氏此说为非，因为田王孙死时只有施

仇在旁，且当时的孟喜正在“东海”，此与《易纬·乾凿度》中郑玄的一节注说文字相吻合，说明孟氏所得之书出于“东海”。从其《易》学的内容看，似也可以肯定其内容与东海方士之学同类。因此，孟氏之学必有所授受，其学当是《易纬》之类。这又可通过第二则及第三则史料来证明。这第二则史料是东汉《小黄门譙敏碑》，其中记载有焦延寿事，谓其为已故国师，能精通谶录图纬，借此传给京君明（即京房）。如现今京房之学与《易纬》相同，说明焦、京之学也出自《易纬》，而这又是可以肯定的。

焦、京之学出自《易纬》，还可以从以下的一些史料中发现。一是焦延寿“尝从孟喜问《易》”，一是其“独得隐土之书”。前者说明焦、京之学与孟氏《易》学的关系，而孟氏《易》又可上溯至“归东海”所得之“《易》家候阴

阳灾变书”。而后者说明其学出自民间，而《易纬》又是民间《易》学派别。这样，实可得出《易纬》为孟、京之学所自出的结论。

从《易纬》与孟、京《易》学的关系看，即从内容上去考察的话，将发现以下一些因素说明《易纬》为孟喜、京房之学所自出：

首先，孟喜四正卦说出自《易纬》。从前面所论《易纬》卦气说的主要内容中，可以发现卦气说的重要内容，且影响了孟氏之学。据唐一行《大衍历议》载孟氏卦气说的重要内容之一的四正卦说，其曰：

坎、离、震、兑二十四气，次主一爻，其初则二至二分也。坎以阴包阳，故自北正，微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始居万物之光，为主于内，则群阴化而从之，极于南正，微阴生于地下，积而未彰，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴始形于兑，始遁万物之末，为主于内，群阳降而承之，极于北正。（欧阳修等《新唐书·律志》）

此文与上引《易纬·乾元序制记》所叙的内容基本一致，只是何以四卦之初爻主二至和二分，在孟氏《易》中有详细说明罢了。因此，二者关系不容讳言。

其次，孟氏卦气表出自《易纬》。孟氏卦气表的基本内容除四正卦之外，卦主六日七分，合周天之数。在六十卦中，又分辟卦十二，称之为消息卦，其意在乾阳生曰息，坤阴死为消，实质即乾坤二卦十二爻的消长。十二卦主十二辰，爻主七十二候。除十二辟卦外，还有公、卿、大夫、侯各十二卦，合计六十卦，卦主六日七分，合三百六十五日四分日之一，合周天之数。其说亦合于《易纬》之说。据《易纬·稽览图》记载的“中孚卦气”说言：

正月建寅：小过、蒙、益、渐、泰；

二月建卯：需、随、晋、解、大壮；

三月建辰：讼、蛊、豫、革、夬；

四月建巳：旅、师、比、小畜、乾；

五月建午：大有、家人、井、咸、姤；

六月建未：鼎、丰、涣、履、遯；

七月建申：恒、节、同人、损、否；

八月建酉：巽、萃、大畜、贲、观；
 九月建戌：归妹、无妄、明夷、困、剥；
 十月建亥：艮、既济、噬嗑、大过、坤；
 十一月建子：未济、蹇、颐、中孚、复；
 十二月建丑：屯、谦、升、睽、临。

此系依“甲子，卦气起中孚”而列卦气表，与孟氏《易》的卦气表相同。因此，孟氏卦气表出于《易纬》，也可看作是不容讳言之事。

再次，京氏《易》与《易纬》有关。《易传·系辞传》中有论“大衍之数五十，其用四十有九”一语，《易纬·乾凿度》中曾有论之曰：“五音六律七宿，由此作焉。故大衍之数五十，所以成变化而行鬼神也。日十干者，五音也；辰十二者，六律也；星二十八者，七宿也。凡五十，所以大闳物而出之者也。”京房之《易》曾全面引述并论曰：“凡五十，谓十日，十二辰、二十八宿也。”由此可见，京氏此说定出自《易纬》。另外，据《开元占经》、《乾象通鉴》引京房对灾异云：“天有三门，房星其准也。”《易纬·是类谋》云“昴街门五候”，其义旨如一，是二者之关系甚明。

总之，汉人言《易》以孟喜、京房为最，这从前面的论述已经看到：《易纬》确乎为孟喜、京房之学所自出。由此可以证明《易纬》“作为思想史和《易》学史的一个重要环节，也是不容忽视的”^①。

（三）《易纬》对其他《易》学的影响

从前面的论述中已经清理了“象数思维模式”的特殊表现及意义。但是，汉人到底怎样看待《易纬》呢？有研究者在论及汉人对《易纬》的看法时，往往因其它纬书而被累及，如谓“其书出于汉哀、平之世，盖夏贺良之徒为之。以为有经则有纬，故曰纬书，其言诞漫诡譎，不可致诘，是时王莽好符命，将以此济其篡，而公孙述效之，至光武亦以赤符自命，笃好而推崇焉。当世儒者习为内学。贾逵以此论《左氏》，曹褒以此定汉礼乐，大儒如郑玄等



^①任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉》，人民出版社1985年版，第445页。

辈，专以讖言经，而何休之徒又不足言矣。然唯桓谭、张衡力非之而不能回也。先是孔安国、毛公以来，皆相承以为妖妄，乱中庸之典”（朱彝尊《经义考·通说·说纬》引王祿语）。如此等等，不一而足，一谓桓谭、张衡之徒力非讖纬之书，二谓此书乱中庸之典。可实际情形又如何？通过考察发现，桓谭、张衡等汉代学者实有取于《易纬》，而《易纬》亦多有论中庸之德者，何故而乱中庸之典？从上述所论已知《易纬》在《易》学史上的地位。

《易纬》产生之后，对汉世的影响就很大。而且，这还不只是因为它作为“讖纬之学”的内容起作用，诸如《史记·太史公自序》引《易纬·通卦验》之语曰：“正其本，万物理，差之毫厘，谬以千里。”《大戴礼·保傅传》亦引之，说明此语的影响极大。又据其它书所引，可以发现：汉人引《易纬》不称作纬而只称《易》、《易说》、《易传》等。而《后汉书·郎顗传》引有《易纬·稽览图》之文，直乎为《中孚经》、《中孚传》等，足见其未可小视。至于扬雄，他“实好古而乐道，其意欲求文章成名于后世，认为经莫大于《易》，故作《太玄》”（范曄《后汉书·扬雄传》）。而其《太玄》之作，除按《易经》而外，还按《易纬·稽览图》中所言“中孚卦气”说，如以中准《易纬》卦气说之中孚，以养准颐等即是例证。

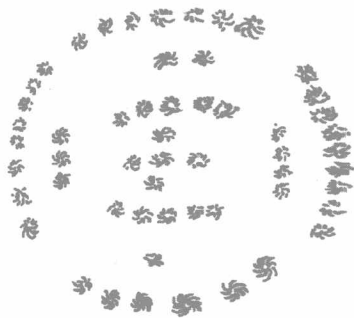


图113 《周易函书约存》列《古河图》

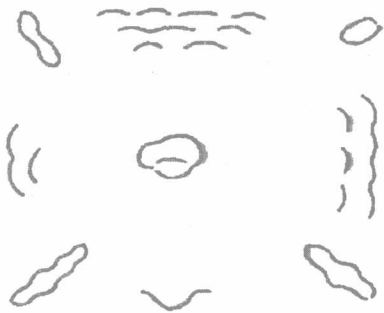


图114 《周易函书约存》列《古洛书》

《易》学至东汉，在东汉诸《易》派别中，郑玄、荀爽先治京氏之《易》，后又参治《费氏易》；虞翻主治《孟氏易》；陆绩专治京氏《易》；马融等治《费氏易》等。但无论如何，以孟、京《易》学派别为盛，因而出于《易纬》者亦多，如郑玄依《易》一名而含三义而作《易赞》及《易论》，影响至为深

广。因此，可以说《易纬》对于后世《易》学的影响是非常大的，诸如雅雨堂本卢见曾《周易·乾凿度》序曰：

《周易乾凿度》二卷，其中多七十子大义，两汉诸儒皆宗之。京房之注大衍，亶通之用寅元，陈宠之论三微，张衡之述九宫，许慎之称君人五号，又郑康成注《易》，谓《易》一言而含三义，注《礼》谓三王之郊用夏正，以《易》之帝乙为成汤，咸本《乾凿度》。一行言卦气之说，出孟氏章句而不知《乾凿度》已言之。此皆《易》之大义也。

又《四库全书总目题要》说：

至七日来复，自王弼以来承用。六日七分之说，朱子作《易本义》亦弗能易，实《易稽览图》之文。《洛书》四十五点，邵子以来传为秘钥，其法出于太乙九宫，实《易乾凿度》之文，是宋儒亦未能尽废矣。（《四库全书总目题要·五经总义类·古微书》条）

对于《易纬·乾凿度》，其更指出：

说者称其书出于先秦，自《后汉书》、南北朝诸史及唐人撰《五经正义》，李鼎祚作《周易集解》，征引最多，皆于《易》旨有所发明，较它纬独为醇正。至于太乙九宫，四正四维皆本于十五之说，乃宋儒戴九履一之图所由出，朱之取之，列于《本义图说》。故程大昌谓汉、魏以降言《易》学者，皆综而用之，非后世所托伪，诚稽古者所不可废矣。

《题要》谓“其书出于先秦”，依前文伸论，并不正确。但论其“较它纬独为醇正，于《易》旨有所发明”，则自当不谬，如其书论《易》一名而含三义，称“《易》者，易也，变易也，不易也，管三成德，为道包龠”云云，悉发明《易传·系辞传》之旨，而郑玄依此作《易赞》及《易论》，借以明其深义。唐孔颖达修《周易正义》，首论“《易》一名而三义”，几乎全部征引《易纬》之说。由此可见，《易纬》之所叙，实有补于经义，为后世言《易》学者所不可废。其书又称“《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春、秋、冬、夏之节，故生四时”云云，正发《易传·系辞传》“《易》有太极，是生两仪”之旨，再论“太极”之前有“太易、太初、太始、太素”等

四个阶段，合称“五气渐变，故称五运”之说，为张衡所取，《白虎通义》综而用之，成为汉代哲学的通行之论。其书称“八卦之气终，则四正四维之分明”一说，并因此而确立了时间及人类相互一致的三才合一之道，亦于《易》旨有所发明。至于《题要》所明太乙九宫等，已为论者所明确。实际上，仅上所列，就可明在《易》学发展史上，《易纬》既可发明《易》旨而补经义，又可成为诸儒莫能外之之说。

事实正是这样，从历史上看，虽然两汉以后纬书屡遭焚禁，但《易纬》却得以较全面的保承，且历代推阐论说者甚多，如唐代李淳风即是。至宋人的《易学》和天道观即与谶纬关系甚深。尽管宋儒一再贬斥汉唐经学注疏中所采撷的谶纬思想，但却吸收了《易纬》中宇宙论的精华。从南宋几种目录学著作及《宋史·艺文

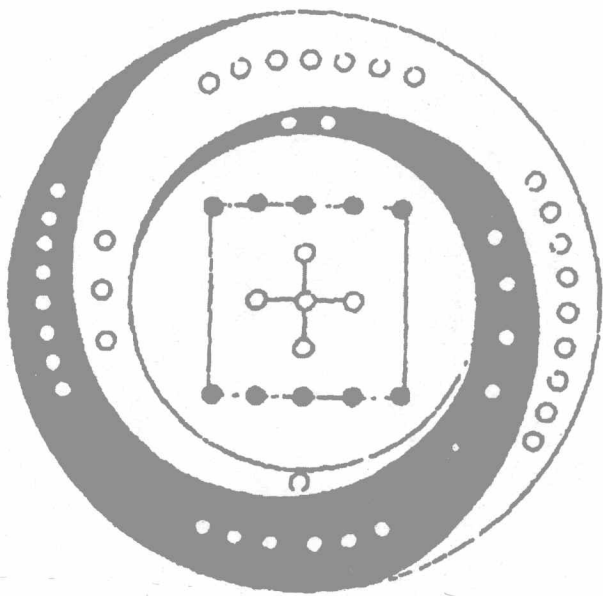


图115 《图书编》所列《太极河图》

志》对谶纬的著录来看，宋代仅《易纬》仍保存完好，这不仅由于《易纬》是纬书中最精致、最有价值、最有生命力的部分，更在于宋代的理学家继承和发扬了这种学说。从华山道士陈抟手中相传给周敦颐的“太极图”，本是汉代象数易学的产物。所以，有学者说，宋儒最诋谶纬，但宋儒《易》学中却大谈《河图》、《洛书》，所谓“图书之学”，在宋儒那里蔚为大观。苏轼以《易纬·乾凿度》中九宫之说(即朱熹所云《河图》)不可废(《东坡易说》卷7)，故有久历不衰之效。而宋儒心目中的“河图”、“洛书”，其源头却是《易纬·乾凿度》中的“太乙九宫”图式。邵雍的《皇极经世书》拿《春秋》、《诗》、《书》、《易》去配坤、艮、坎、巽四卦，与谶纬的思维形式如出一辙。全祖

望指出：“盖《皇极》所以推步元会者，本纬学也。”^①章太炎认为宋人的《易》学，“要当以左道视之，等之天师一流可矣”^②。这说明宋代理学的形上学理论在很大程度上吸收了《易纬》的学说。当然，宋代理学对《易纬》是从哲学思辨的意思上吸收的，并非出于实际政治上的需要。理学家无须再将谶纬当作政治神话和巫术，因而这样的吸收是对纬书中的精华作有体系的改造，是一种学术思想意义上的融合。^③

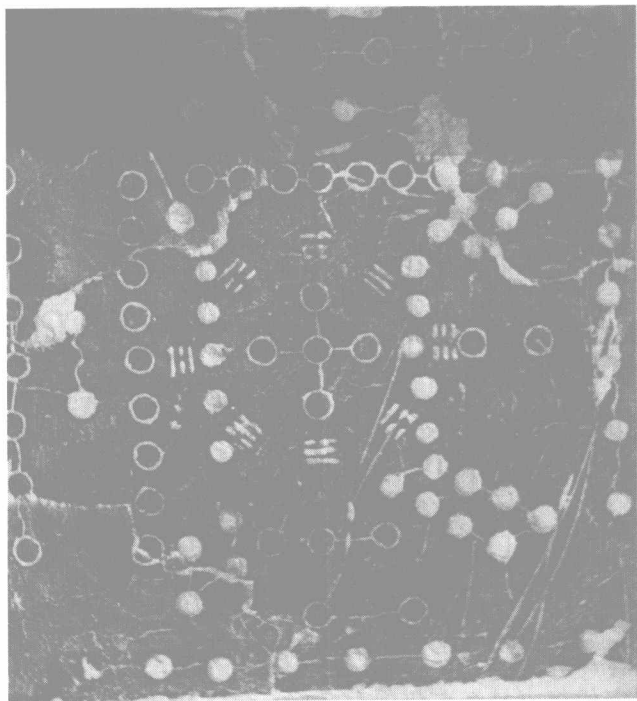


图116 在湖北恩施清代墓葬中发现的河图洛书画像砖图^④

总之，在中国文化史上，以一经而自成学脉系统，源远流长、影响深远的，恐怕非《易》莫属。《易纬》上承《易传》，下启西汉博士《易》，在一个承先启后的过渡环节上，完全应当肯定它是中国文化史上的一个极大的体系——《易》学思想体系发展史上的必经环节。一方面，它与《易传》有交相发明之处，它把《易传》的许多思想加以发挥和发展

甚至对有的思想进行了根本性改造，从而实现了从先秦《易》学向汉代《易》学的历史性转变，比如《易纬》对《易传》的宇宙演化论即进行了根本改造，《易传》主张“《易》有太极，是生两仪”，把“太极”当作为《易》



①《鮚埼亭集》卷38《外编·三家易学同源论》，国学基本丛书本。

②见章太炎《国学讲演录》，华东师范大学出版社1995年版，第55页。

③徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第71页。

④此图中的八卦方位与先后天八卦方位俱不同，不知何据。

所具有的东西，并由它来化生天地，从而产生万物；与此相反，《易纬》是“《易》始于太极”，表明《易》是从“太极”讲起。在这里，“太极”是客观的，不为《易》所独具。同时，《易纬》主张在“太极”以前还有四个相继发展的宇宙演化前史阶段，《易》学原则上不论述它们，由此两点即可见《易纬》对《易传》“太极”生次说的根本性改造，甚至可以认为是《易》学宇宙演化论的根本转变，或许正是在这种发挥和发展的意义上，一些研究者如《四库全书总目题要》等肯定《易纬》对《易》旨有所发明。而且，像这类的发明，人们只要全面地加以分析，就会真正发现《易纬》对《易传》的很多发展和深化。另一方面，研究表明，《易纬》的确为孟喜、京房易学所自出，从内容上考察这方面的关系即很明显。在西汉《易》学派别中，有训诂举爻大宜者如丁将军，有谈阴阳灾异者如孟喜、京房，有以《章句》说《易》者如施、孟、梁三家，有徒以《十翼》解经的如费直。在这四大派别中，孟喜以坎、离、震、兑为四方正卦，余六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一等。在六十卦中，有公、卿、大夫、侯、辟等卦各十二。四正卦主四时，爻主二十四气，十二辟卦主十二辰及爻主七十二候等等，全与《易纬》吻合，故有人认为“孟喜，汉初人也，而卦气图之用本于《易纬》”^①。至于说到京氏《易》学，在前面论及《易纬》产生时已证明其与《易纬》之旨不殊。单就《易纬》这种承先启后的地位来说，“治《易》者盖可忽乎哉？”^②所以，《易纬》在中国《易》学史上，作为《易》学发展的必经环节，上承《易传》，下启西汉博士《易》学，并因此而影响后世《易》学，在《易》学史上具有十分重要的地位。



①金鹗《纬候不起于哀平辩》，《诂经精舍文集》卷12，中华书局1985年版，第351页。

②张惠言《易纬略义序》，见《茗柯文编》，上海古籍出版社1984年版，第56-57页。

二、《易纬》在科学史上的地位

汉代的几门主要自然科学都形成了体系，这在总体上反映了当时社会历史的发展水平。因此，可以从《易纬》与汉代几门主要自然科学的关系中去考察《易纬》在中国科学史上的地位，即通过探讨《易纬》与汉代科学的关系来确立《易纬》在科学史上的地位，以利于正确把握《易纬》。事实上，《易纬》在改革与发展《易传》的过程中，更多地依据于当时的科学发展。因为哲学要取信于人，就必须有科学作为根基；同样，科学要不陷于盲目，就必须要有哲学的指导，二者存在着深刻的内在联系。通常说随着人类对自然认识过程中的每一个划时代的发现，辩证法都不可避免地要改变自己的形式、“随着自然科学领域中每一划时代的发现，唯物主义也必然要改变自己的形式”^①等语，就正好是这种关系的形象表述。研究表明，在《易纬》那里，这是实在情形，例如在先秦哲学中，即使讲“气”，也只讲“气、形”二者，可在《易纬》那里则讲“气、形、质，具而未离，故曰浑沦”。这种进步与改革，与汉初天文学发展有极深的联系。天文学讲宇宙的演化可以分为元气分化、天地成形和万物定质三个阶段，《易纬》同样把宇宙演化分为三个前后相继的演化时期，即从气之始到形之始，再及质之始三个阶段，显示出二者的相关关系。而且，在以后的科学发展中，张衡用道根、道干、道实来论述宇宙演化的三个阶段，更直接依于《易纬》的宇宙演化学说。因此，从揭示科学与《易纬》相关关系的角度来确定《易纬》的地位，研究《易纬》与科学的相互依存关系，是完全必要的。在《易纬》中，由于运用了特殊的中介手段——“象、数”的作用，因而潜藏着许多被称为东方神秘主义的东西，如整体性、阴阳矛盾观等，正被当今的科学所重视。



^①恩格斯《费尔巴哈论》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第228页。

（一）《易纬》与汉代天文学

《易纬》同汉代天文学有极为深刻的关系。《易纬》哲学思维的两个根本的立足点，即元气演化论和天人合一论，都与汉代天文学相辅而成。汉代天文学的主要成果是建立了比较系统的宇宙演化理论以及与此相应的历法系统。汉初的《淮南子·天文训》等篇，把宇宙演化规定为前后相继的混沌阶段、元气分化阶段和万物生成阶段，东汉的自然科学家张衡把宇宙演化概括为道根、道干和道实三个阶段，而介于二者之间的恰好是《易纬》的宇宙演化理论。《易纬》主张宇宙演化首先是“五气渐变”的“五运”阶段，其次是天、地、人的分化生成阶段，再次是万物的生成阶段。这样，《易纬》起到了一个由前者走向后者的桥梁作用。此外，汉代的历法系统与《易纬》的关系也很明显，特别是古历对一年日数的规定，给《易纬》提供了卦气说的根据。而《易纬》提出的一些数字，其中也包括“三王之郊，一用夏正”的规定，又直接启发和准备了汉武帝的太初改历。因此，要理解《易纬》就必须理解汉代天文学。同样，要理解汉代天文学，也应当理解《易纬》，这是《易纬》研究重要课题之一。

通常论古典天文学，指的主要是如下三个方面内容：一是有关宇宙演化的理论，二是有关天体结构的理论，三是有关历法系统及其理论。在《易纬》中，对天体结构理论所论不多，但对于宇宙演化理论及历法系统，却有不少的讨论，并作出了一定的贡献。

宇宙起源是人类思维发展到一定阶段后必然会提出的问题，是一个古老、玄奥并由科学与哲学思想家共同探讨而试图作出合理解释的一个焦点问题。在中国哲学史上，从老子“有生于无”的命题到屈原的“天问”，从《易传》的太极生次到庄子的“有始、有未始”之辩等，都反映了先哲的探索与追求。

从宇宙演化理论方面看，汉代的宇宙演化学说，当有一个起于《淮南子》，经《易纬》而至张衡的发展过程，可把它们分别看成是三个典型的发展环节，对宇宙的系统演化作了不同程度的分析，最后形成了汉代系统的宇宙演化理论。《淮南子》承继道家传统，引入“元气”学说而赋予了宇宙演化

学说的时代精神,《易纬》则将《易传》太极生八卦解释为宇宙始于太极、太极生天地和四时及八种自然物质的过程,更为详尽地描述了宇宙起源的过程,但它与《淮南子》等不同,以老庄和《淮南子》为代表的道家谈论宇宙,是为了建构一个贯通天人的思想体系。《易纬》探讨宇宙生成演化,主要是立足于易学,为解决象数形成的内在根据,并建立了一个易学体系。^①但其宇宙演化论与《淮南子》并不是没有相因关系。

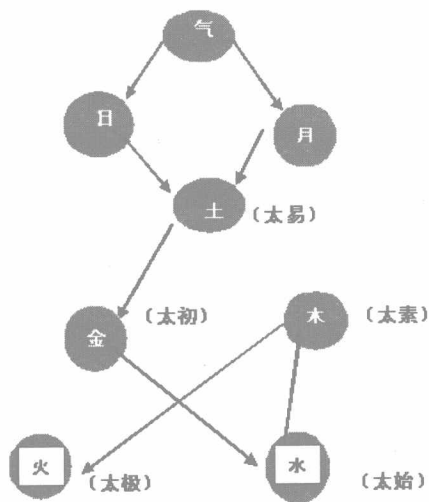


图117 在湖北恩施民间流传的元气生次图

论”的固有信条,因而在先秦的儒家旧籍中,难于窥见宇宙演化学说,其隐然可见者,唯《易传·系辞传》论八卦之生云:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”以隐密的形式,透露出一分为二,二分为四,四分为八的分裂式宇宙演化图式。当然,《易传》从学理上说,并不能完全归之于儒家。

在先秦的旧籍中,《荀子》、《庄子》、《管子》等书曾有气体演化论的雏形。《管子·内业》篇云:“凡物之精,比则为生,下生五谷,上为列星,藏于胸中,谓之圣人,是故名气。”《庄子·天地》篇云:“泰初有无,无有无名,一之所始,有一而未形,物得以生,谓之得。”《庄子·知北游》篇曰:

本来,在先秦有三种不同的宇宙演化理论。《老子》论“有物混成,先天地生”,言宇宙演化的基础是“道”。“道之为物,惟恍惟惚,惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。”此言“道”之本然,而演化的具体过程是:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”^②这种以自然极数增长为次的演化学说,可称之为序列演化体系论。

由于“六合之外,圣人存而不论”的固有信条,因而在先秦的儒家旧籍中,难于窥见宇宙演化学说,其隐然可见者,唯《易传·系辞传》论八卦之生云:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”以隐密的形式,透露出一分为二,二分为四,四分为八的分裂式宇宙演化图式。当然,《易传》从学理上说,并不能完全归之于儒家。



①林忠军《试析郑玄易学天道观》,《中国哲学史》2002年第4期。

②依次见《老子》第25章、21章、42章。

“外不观乎宇宙，内不知乎太初。”如此之类，都可看着是宇宙演化理论中气化论的萌芽。

在以上的三种学说中，汉初的《淮南子》一书根据自己的理论需要，对《老子》以及“气化论”给予引发，奠定了汉初宇宙演化学说的基础。在《淮南子·天文训》中有言：

天地未形，冯冯翼翼，洞洞濈濈，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气生涯垠，清阳者薄靡为天，浊重者凝滞为地，清妙之合专易。重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气升火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月；日月之淫精者为星辰。

由此看来，气化学说与道本学说得到了统一。其先述天地未形之前，后述元气分化之后及日月星辰之成，凡经数变，宇宙万物乃成。

继《淮南子·天文训》而后，《易纬》在继承和改造《淮南子·天文训》的学说之后，形成了独具特色的宇宙演化学说。前引《易纬·乾凿度》之文，这一宇宙演化过程，是先有“太极”的，由“太极”而生天地，由天地而生四时，由四时而有大象六物即雷、风、水、火、山、泽，并由此而生万物。其中的每一个发展阶段都对后来的发展阶段起重要的作用。这一过程的大概情形，与《易传·系辞传》所叙的相同。所不同的只是在“太极”之前，从实际内容考察的话，《庄子》的“太初”说、《淮南子》的“太始”（“太昭”）说等，并为《易纬》所用，由此而展开了“五气渐变”的“五运”说。因此，“太极”之前还应有四个相继发展的阶段，这一生次过程，在民间曾长期流传，笔者即曾在民间搜集到一个类似的生次图。另外，从《易纬》在不少地方强调乾坤、坎离即天地、日月来看，显然与《淮南子》关系极深，甚至部分学者即出于其门。

按照《易纬·乾凿度》的说法，“五运”的生次是由“太易”而经“太初”、“太始”、“太素”而至其“气、形、质，具而未离”的“浑沦”，凡为五个阶段。而“浑沦”即“太极”。且《易纬·钩命决》对此五个阶段也有详论。所以，由“五运”而至万物生成，实质上有一系列的演化阶段。这个演

化过程同古希腊思想家一样，也认为“世界在本质上是某种从混沌中产生的东西，是某种发展起来的东西、某种逐渐生成的东西”^①。

《易纬》的这一序列演化论，被张衡发展为三阶段宇宙演化进程，即：

太素之前，幽清玄静，寂寞冥默，不可为象。厥中惟虚，厥外惟无。如是者永久焉，斯谓溟滓，盖乃道之根也。道根既建，自无生有，太素始萌，萌而未兆，并气同色，浑沦不分。故《道志》之言云：“有物混成，先天地生。”其气体固未可得而形，其迟速固未可得而纪也。如是者又永久焉，斯谓庞鸿，盖乃道之干子也。道干既育，有物成体。于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位。天成于外，地定于内。天体于阳，故圆以动。地体于阴，故平以静。动以行施，静以合化。埏郁构精，时育庶类，斯谓太玄，盖乃道之实也。（张衡《灵宪》）

由引文可见，张衡用“道根”概括“太素”以前的诸发展阶段，而于“太素”及“太极”或“浑沦”称之为“庞鸿”，亦即谓之为“道干”。自浑沌分裂起始，到“时育庶类”，实为演化的结果，故称之为“道之实”。不难看出，《灵宪·序文》是依于《易纬》而立说的。如果从其在天文学上的地位论之，《易纬》当是从《淮南子》过渡到张衡《灵宪》等所叙述的宇宙演化论的一个必经环节。对此自然应加以研究和给予正确评判。

《易纬》的思想在伪《列子》中得到了完整再现。《列子》认为存在一个“不生不化者”，它是

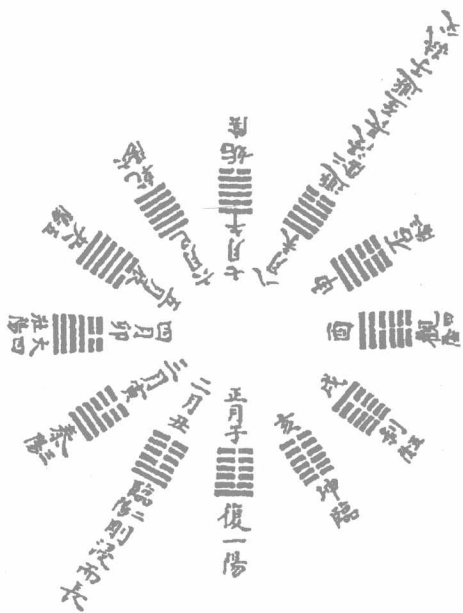


图118 十二辟卦圆图



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第365页。

“生生者”和“化化者”，即是坚持了汉代的宇宙论，并描绘了一幅自然的生成和宇宙演化的图景：

夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也，乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人，故天地含精，万物化生。

张湛说“此一章全是《周易乾凿度》也”。

由此可见，自《淮南子》开创我国最早的完整的宇宙演化理论后，到《易纬》发展出太易、太初、太始、太素等多元一体的概念，并为后来的《白虎通·天地》、《孝经·钩命决》、张衡的《灵宪》所继承和发挥，成为汉代以来所流行的宇宙演化思想。《易纬》把自然的生成过程分解成太易→太初→太始→太素→太极→天地→万物等阶段，郑玄又简化为从“无”到“有”的过程：“太易无也，太极有也，太易从无入有。”这一命题直接演化为王弼的“从无生有”，然后又发展出了向秀的“自生”与郭象的“独化”，表明了《易纬》思想的深刻影响。

此外，前面已论述过从《乾凿度》等到汉武帝太初改历，从“三王之郊、一用夏正”到汉武帝太初改历的问题，也都说明《易纬》在中国天文学史上，应当占有其特定的历史地位。一方面，它承先启后，为张衡所阐释的较为系统的宇宙演化理论作了直接的理论准备。另一方面，它积累了《太初历》历数，为《太初历》作了准备。而《太初历》一直沿用至公元84年后汉《四分历》颁行之时，因而应予肯定其成就。

当然，科学与宗教本身是有联系的。在《易纬》之中，也难免将作为科学的天文学纳入巫术的圈子之中，只要能作择其善者而从之的功夫，就能找到其外在形式和特殊运用中的合理成分。

(二) 《易纬》与汉代医学

《易纬》与汉代医学的关系也非常深切。医学所注重的“三阴三阳”学说，强调了阴阳之量对人体的影响，肯定“阴阳之量各有多少，故曰三阴三阳也”。（《黄帝内经·素问》）以此为据，《易纬》一方面探索了“三阴三阳”与环境的内在关系，发挥和发展了气象医学，为中国传统医学的发展作出了贡献。同时，与上“阴阳之量”相应，《易纬》朦胧地透露出了量变与质变相互关联的思想，如《通卦验》中的“正其本而万物理，失之毫厘，差以千里”一语，正好是通过“毫厘”与“千里”的关系，透露出的量质相关关系的原理。与此相类的思想，甚至还影响到《太平经·四行本末诀》，诸如其论“天道失之若毫厘，其失千里。粟粟相从从聚，乃到满太仓数万亿斛。夫雨一一相随而下流不止，合百川，积成四海，水多不可”，如此等等，说明《易纬》与汉代医学的关系应特别加以重视。

从《易》学发展与医学的关系看，《易纬》对医学的影响是多方面的，核心的影响主要体现在四个方面：一是《易纬》所阐述的天地人三才之道、卦气学说与九宫图式等，为传统医学提供了系统思维的范畴系统和思维模型，使传统医学把人体置于整个宇宙大系统中进行整体考察；二是象数思维的方法论给中医学提供了一套系统整体动态性原理；三是通过阴阳二气的对称平衡结构，以天之二十四节气与人体经脉相对应的系统经脉学说；四是与《易纬》望气占候相关的气象医学。《易纬》通过广泛地吸收当时的天文、历法、物候、医学等自然科学成果，在《易经》的思想框架结构里，既提供了一些望气占候

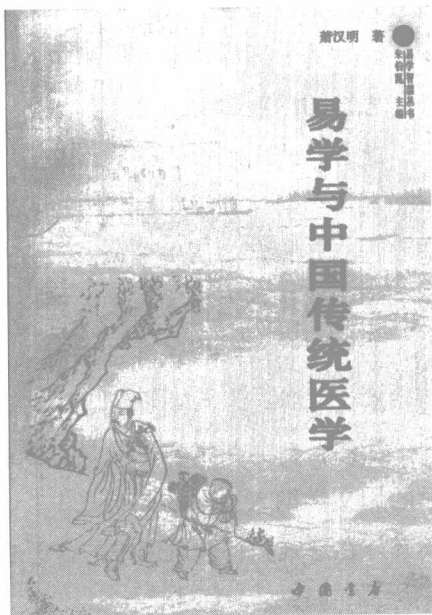


图119 《易学与中国传统医学》封面

的宗教手段，又因此而奠定了中医气象医学的理论基础，促成了“五运六气”说在汉代的形成。关于这一问题，萧汉明在《易学与中国传统医学》第四章中有专论^①，下述内容即参照该书内容。

1. 八卦气验说与中医气象医学的产生

在中国医学中，气象医学当为较属重要的内容。而气象医学的萌芽，则又可推之甚远。《左传·昭公元年》有秦医和论气象与人体之关系云：“天有六气，降生五位，发为五声，淫生六疾。”此所谓“天有六气，降生五味”一说，与《国语·周语下》“天六地五，数之常也”之说相吻合。而“天六地五”一说实可看作是中医“五运六气”说的基本格局。

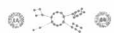
在汉代，由于《易纬》把《易经》的八经卦用来分别代表不同的季节与月份，使得《易经》的八卦在实际上成了不同的月令、气象的表征符号，这便是后世卦气说的基础。在把这些原则确定之后，就根据月令、气象的推移来观察一年四季的变更，即观察卦气的当至不至等，由此考察农作物的生长收藏状况及人体的生物节律状况等，考察其是否验应，从而构成了八卦气验说的根本内容。

八卦气验说是整个卦气说的基础和主体，其形成年代当在西汉早期。直接来源是《易传·系辞传》“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”之说，是《说卦传》的八卦方位说等。

八卦气验说的最完备理论形态体现在《易纬·通卦验》中。其云：“凡《易》八卦之气验应，各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。”此实为八卦气验说的总纲。所谓的“验应各如其法度”，即“诸卦气各以用事时，气著明而见”。否则，“八卦气不效，则灾异气臻”。导致八卦之“气应失常”，其严重的后果就是“纲纪败坏，日月星辰失其行，阴阳不和，四时异政”。凡此等等，就其理论用意而言，是为占候、占星之类的宗教迷信作理论论证。但是，当它把这八卦之气与人体对其的反映联系起来时，便表现出一定的合理性，为中医气象医学的



^①萧汉明《易学与中国传统医学》，中国书店2003年版。



形成准备了条件，如《易纬·通卦验》中论八卦之气与人体的关系云：

乾，西北也，主立冬。人定，白气出直乾，此正气也。气出右，万物半死；气出左，万物伤。乾气不至，则立夏有寒，伤禾稼，万物多死，人民疾疫，应在其冲。乾气见于冬至之分，则阳气火盛，当藏不藏，蛰虫冬行。乾为君父、为寒、为冰、为金、为玉。于是岁，则立夏蚤蛰，夏至寒，乾得坎之蹇，则夏雨、雪、水、冰。乾气退，伤万物。

坎，北方也，主冬至。夜半，黑气出直坎，此正气也。气出右，天下旱；气出左，涌水出。坎气不至，则夏至大寒，雨、雪、涌泉出，岁多大水，应在其冲。坎气见立春之分，则水气乘出，坎为沟渎，于是岁多水灾，江河决，山水涌出。坎气退，则天下旱。

艮，东北也，主立春。鸡鸣，黄气出直艮，此正气也。气出右，万物霜；气出左，山崩、涌水出。艮气不至，则立秋、山陵多崩，万物华，实不成，五谷不入，应在其冲。艮气见于春分之分，则万物不成。艮为山、为止，不止则气过山崩。艮气退，则数有云、雾、霜。

震，东方也，主春分。日出，青气出直震，此正气也。气出右，万物半死；气出左，蛟龙出。震气不至，则岁中少雷，万物不实，人民疾热，应在其冲。震气见立夏之分，雷气盛，万物蒙而死、不实，龙、蛇数见，不云而雷，冬至乃止。震气退，岁中少雷，万物不茂。

巽，东南也，主立夏。食时，青气出直巽，此正气也。气出右，风樛木；气出左，万物伤，人民疾湿。巽气不至，则岁中多大风，发屋扬砂，禾稼尽，应在其冲。巽气见夏至之分，则风气过，折木。巽气退则盲风至，万物不成，湿伤人民。

离，南方也，主夏至。日中，赤气出直离，此正气也。气出右，万物半死；气出左，赤地千里。离气不至，则无日光，五谷不荣，人民病，目痛，冬无冰，应在其冲。离气见于立秋之分，则大

热、有兵^①。离气退，则其岁日无光，阴必害之。

坤，西南也，主立秋。晡时，黄气出直坤，此正气也。气出右，万物半死；气出左，地动。坤气不至，则万物不茂，地数震，牛、羊多死，应在其冲。坤气见于秋分之分，则其岁地动摇，江河水乍存乍亡。坤气退，则地分裂，水泉不泯。

兑，西方也，主秋分。日入^②，白气出直兑，此正气也。气出右，万物不生；气出左，则虎害人。兑气不至，则岁中多霜，草木枯落，人民疥癢，应在其冲。兑气见于立冬之分，则万物不成，虎狼为灾，在泽中。兑气退，则泽枯，万物不成。

单纯从八卦方位和所配的月令看，无论是与《说卦传》还是与《乾凿度》都没有原则分别。但此处突出了八卦所配月令中的八个节气，即四正卦主二至二分，四维卦主四立，同时又突出了当值季节中的某一时辰，诸如乾卦为人定之时等，作为卦气验应的标准时辰，这在《说卦传》及《乾凿度》中都是没有的。在《乾凿度》中，曾依据于农作物生长收藏的春夏秋冬四季为八卦的次序，因而以艮为终于十二月而震为始于二月。但在《通卦验》的以上文字中，却以阴阳升降为序，突出的是《乾凿度》中“因阴阳定消息”的思想，开创

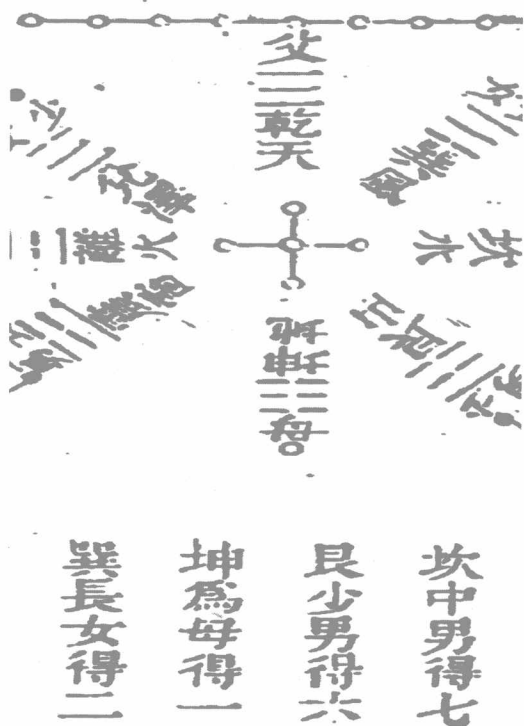


图120 《河洛精蕴》所列《圣人则洛书列卦图》



①《古微书》引在此句下有“则大热”三字。张惠言曰“‘立秋之分’下脱‘兵起’句。”此据补。
②按《古微书》“日”下有“入酉”二字，此据补。

了以阳气兴衰为标志的八卦气验说的新次序。

值得提出的是“正气”概念，它是指八卦当值节气中，某一标准时辰中应当出现的卦气。《通卦验》中的规定是：乾卦、兑卦二卦属白气，坤卦、艮卦属黄气，坎卦属黑气，震卦、巽卦属青气；离卦属赤气。而此五色之气再与金、木、水、火、土德之五行相配合，金为白而水为黑，土为黄而木为青，火为赤等。五行又再与四季相配合，如《乾凿度》中规定的所谓“木德主春”等。因此，八卦与五色、五行及四季都有了联系。而且，“正气”范畴的提出，加上“四正卦”与“四维卦”、“四正卦”与“六十杂卦”等相对，使“正”成为《易纬》“气”范畴的一个重要内涵，值得进行专门研究。

本来，五行学说与八卦学说属两种不同的思想源流，自战国时思孟学派逐步把五行说与儒家思想合流。汉代以后，五行说与儒家学说的结合便更加具体化为八卦说与五行说的合流，并因此而成为汉代《易》学的主要特色。这一特色的作用是使八卦气验说开始了向赤、黄、白、青、黑

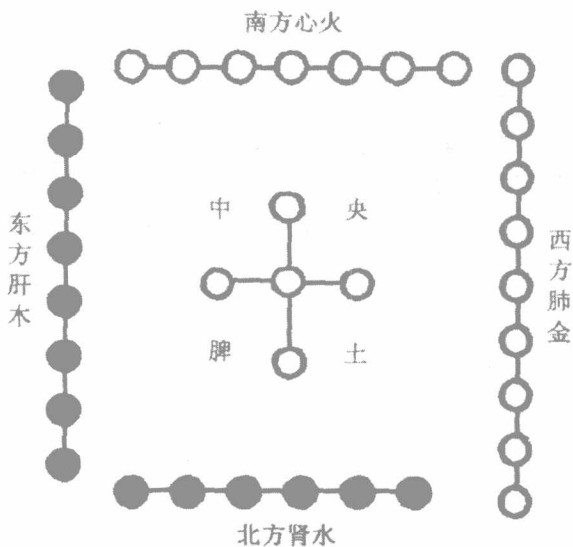


图121 中医五脏模型

五气为标准的五运说的转变。这不仅吻合了汉代“数用五”的规定，也实际上与五行说真正地结合起来了。从思维方式上说，《易纬》的宇宙演化论强调“五气渐变，是为五运”，也吻合了汉代这一“数用五”的思维特色。

八卦之气约简为五行之气，如有此五气验应，则被称之为“正气”。如果此“正气”出于右（不及）或左（过之），或者当至不至，都会对万物及人体造成危害，如上引文中有曰：“乾……白气出直乾，此正气也。……乾气不

至……人民疾疫。”“震，东方也……青气出直震，此正气也。……震气不至……人民疾热。”“巽，东南也……青气出直巽，此正气也。……气出左……人民疾湿。”“离，南方也。……赤气出直离，此正气也。……离气不至……人民病，目痛。”“兑，西方也。……白气出直兑，此正气也。……兑气不至……人民疥瘙。”文中虽然没有涉及到黑气与黄气对于人体的影响，特别是对于人体健康的影响，但这并不妨碍这样一个结论，即《易纬》揭示了八卦气验说向五运说推进的历史轨迹，成为中医气象医学的端绪。

2. 卦气说与气象医学的形成

从人类认识发展史的角度考察，八卦气验说中所涉及的并粗略叙述的人体季节性病痛，可以看作是对于前人比较粗浅的医学知识的追忆。但是，到了汉代，既因为医学自身的突破性进展，也因为汉《易》卦气说的形成，使得《易纬》有可能从全新的角度，按照四时二十四气之自然界的时间节律，重新探讨人体节律与自然界节律的关系，从而形成了一套比较完整而系统的季节性病因理论，成为汉代气象医学的典型理论形式。

若仔细分梳，卦气说与八卦气验说可以看作是汉《易》象数思维模式的两种典型形式。八卦气验说依于八卦方位与月令气象的关系，而卦气说则是依于《易》之卦爻数显示出来的阴阳消长形势，借以比拟四季气候的寒暑变化与物象变迁，并根据“卦当岁，爻当月，析当日”的通例加以占验。从思维发展的角度考察，八卦气验说应当看作是对八卦方位说的继承，而卦气说则应看作是在八卦气验说基础上充分吸取汉代天文气象学成果后的新创造。因此，八卦气验说与卦气说既属于两个不同的认识发展阶段，又属于象数思维模式的两种主要内容。

卦气说不用八经卦来统率十二个月，而是以阴阳的消息为尺度，根据“圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地”的准则，从六十四卦中选出非常有代表性的十二卦，称之为十二消息卦，由它们来主宰每一个月的阴阳消长情况，并因之比拟于社会而称之为辟卦。在此基础之上，再行分配公、卿、大夫、侯等四级卦，五卦共值一个月，按每月三十日算尽。但是，根据当时的历法以每年三百六十五日四分日之一，而且月有大小，所以，卦气说也并非以每

卦六日平均分配，这就是“六日七分”之说。在《易纬·乾元序制记》中对此有云：

一岁十二月，三百六十五日四分度之一，余二十，四分之一日以八十分二十为之，消息十二月，月居六日七分，十二月居七十三日八十分居四分。

以后有公卦、侯卦、大夫卦及卿卦，各主“七十三日八十分居四分”，合得三百六十五日又二十分，即一年之日数算尽。

卦气说除以上“六日七分”之说而外，还有四正卦说。在《易纬》之中，四正卦之说大致有两种意义，一方面是以四正之卦象征春、秋、冬、夏等一年的四季，《易纬·稽览图》所云“四正卦为四象”者即此。另一方面是指以四正卦之初爻主二至二分，余二十爻主当值季节的节气。这里，四正卦共二十四爻，便成为二十四节气的象征。

卦气说的核心是十二消息卦。在《易纬·乾凿度》中提及十二消息卦者有复、临、泰、大壮、夬、姤、遯、否、观、剥等十卦而无乾卦及坤卦等二卦，肯定它们“皆律历运期，相一匡之神也”。在《易纬·乾元序制记》中，除上乾、坤二卦而外，还缺夬卦。根据消息十二卦的七十二爻，就应得到的是“七十二候”。《易纬·乾凿度》论“天气三微而成一著，三著而成一体”，即此一说的明确规定。因此，卦气说在《易纬·乾凿度》中已有较为完善的形式。但是，具体何候与何爻相配，这只是在孟喜卦气说中才完成的，它可认作是对《易纬》卦气说的深化。

《易纬·通卦验》认为，坎、离、震、兑四正之卦，“每卦六爻，既通于四时、二十四气，人之四肢、二十四脉亦存于期”。这种以四时对四肢，二十四气对二十四脉的比附，难免失于牵强。但是，《易纬》通过这种比附，把气象系统与人体经络系统看成是一个有机统一的整体。就人体而论，二十四脉以阴阳分之，各得三阴三阳脉；三阴脉及三阳脉又各以手足分之，故得十二脉。而手足之十二脉又以左右分之，故得二十四脉。按照《黄帝内经·灵枢·经脉》的说法：“经脉者，所以能决生死，处百病，调虚实，不可不通。”又《灵枢·本藏》亦论之云：“经脉者，所以行血气而营阴阳，濡筋骨，利关节者也。”因此，一旦生命现象存在，经脉系统就是一个人体功能的生物场。



图122 先天八卦方位

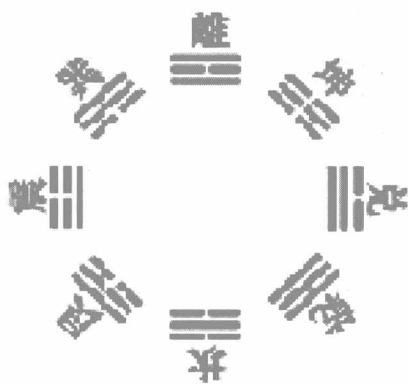


图123 后天八卦方位

对于人体的这一生物场，外界条件的转换，特别是季节的变迁，将必然会引起经脉系统的比较灵敏的信息反馈。《易纬》正是抓住了中国气象医学的这一枢机，详细地说明了外界气象变化与十二筋脉的信息反馈以及人体出现的各种病痛情形。其基本思想是：以二十四脉分任二十四气为令脉，气当至而至为正气，气正则令脉和；气过或不足为邪气，邪气则令脉便会出现或虚或实的信息反馈。在《易纬·通卦验》中，保存有一则较为完整的史料，对气象与经脉与病痛的联系作了周密的探索。根据清人张宗泰、陈逢衡所藏《清河郡本》辑佚，在《通卦验》今本“当至不至”与“未当至而至”以下，还载有药方，虽然被认为是伪作。但其前之论，则未可尽诬。《通卦验》序四正卦二十四气的顺序是以坎、离、震、兑为序，其中坎卦初六爻从冬至日始，此仍然依存于《说卦传》所论之八卦方位与时令。《易纬·稽览图》有论“甲子，卦气起中孚”者，可视为卦气说为《太初历》以冬至为岁首，以正月当立春的理论依据。在《通卦验》中，坎卦依次分别主冬至、小寒、大寒、立春、雨水、惊蛰等六个节气。冬至之时，坎初六爻阴用事而显示微阳始生，根据一般的《易》学原则，《易》老阳爻九和老阴爻六为变爻，老阳爻九变而为少阴爻八，老阴爻六变而为少阳爻七，从而构成一个由七至九至八至六至七的循环序列变化过程。坎初六用事，就启老阴变少阳之端。与此相适应，在人体气脉上，当以足太阴脉当之。中医学传统认为，手为阳，足为阴。故



足太阴脉为阴中阴，含微阳动生于阴中之象，如其气当至不至，则其气为不及，此为微阳不至，微阳不至则阴气盛。阳未至为虚，故人足太阴脉虚，人体多得寒病。但如果不当至而至，则为气过，谓微阳不当生而生，此为阳盛，故人足太阴脉盛，其病况是人多病暴逆，头项发胀，心痛。坎之九二爻主小寒，一阳居于二阴之中，以喻于阳长。手为阳，故以人手太阴脉居之。阳气当至不至为虚，故人手太阴脉虚，其病况为喉痺；如果未当至而至，则属阳气早至，则人手太阴脉为盛，其结果是人多热病，就脉而论，属太阴脉。就虚盛而论，属阳气消息。所以，人手太阴脉为阴中阳，与坎九二爻象相吻合。坎六三为大寒，谓阴气已起。而六三为阴爻，故属阴中阴，为此，以人足少阴脉与之相应。但是，由于阳阴消长之势，阴已由老阴降至少阴。所以，气不至则为虚脉，多病蹶，气逆而易惊恐。相反，气过则又为盛脉，人之病况为嗑肿。自此之前的两爻与此爻正好成为相反的情形。坎六四爻主立春，启九五之阳生，故为阳中之阴。脉以人足少阳之脉当之，其间阳气虽成而尚幼稚，阴气还尚强大。因此，六四亦为阳中之阴，爻象与脉象完全吻合。如气不及则是阳气不及，当为虚脉，其病为寒病，病况为疫痺。而气不当至而至则为气盛，当为脉盛，人病多瘰癧疾疫。九五主雨水，九五为阳爻，阳气始行而雨施，故九五爻实为少阳，因阳爻而居阳，故属阳中阳。人之令脉以手少阳脉当之，以合于其阳中之阳。如此气不至则为阳脉虚，人病多为心痛；气过则令脉盛，人病多为目疾。上六主惊蛰，人体之令脉以足太阳脉当之。足太阳脉为阳中阴。而此爻示阳气由少而老，阴气积而未通，故坎上六爻亦为阳中之阴。阳气再行，与余阴相积而成雷。所以，阳气不至则为虚，令脉亦虚，寒气乘病，人病多为虐寒。气过则令脉盛，人病多腰肿病痛。由上坎卦各爻可以看出：人之令脉虚实的判定，以阴阳的消长为根据，而阳气的消长则又为根本的判别标准。

震卦的六爻分别主春分、清明、谷雨、立夏、小满、芒种这六个气节。春分时节，以震初九爻当之，象征阳气升腾；其时明庶风起，云行雨施，万物昭苏，桃李花发，为阳中之阳。故人体以人手太阳脉当之，亦为阳中之阳，二者吻合。气不及则阳气不至，此所谓令脉虚，其病多为喉疾。如气过则令脉盛，人病多为皮肤病，痢疾等症。六二主清明，阴生于初九之阳上，是为

阳中有阴。以人足阳明脉当之，人足阳明脉以为阳中之阴，二者吻合，如果阴气当至而未至，则纯阳之气盛，亦为脉虚之象。其病况是多病疥虚，去寒而致泄。反之，如果未当至而至，则阴气早至，阴气盛则脉盛，因此，人病多为温暴之症。及至谷雨，以震六三爻当之。震六三爻上接阳爻，微阳起之，为阴中之阳，故人体令脉以人足阳明脉当之，如阳气不至，便为脉虚之象，人病多为霍乱等症。如果未当至而至，即如果气过，则人多温病、黑肿病等等。九四主立夏而阳气重炽，为阳中之阳。人体令脉以人手阳明脉当之，手之阳明脉亦为阳中之阳，故二者甚为吻合。此时，阳气当至而不至，则令脉为虚，人病多为寒热齿齲。但是，如果不当至而至，则其令脉盛，人病多为头肿、嗑喉痺等。震六五主小满，阳气用事而阴气已升，是为阳中之阴，以人足太阳脉当之，足太阳脉亦为阳中之阴，二者相吻合。如果阴气当至不至，则纯阳之气用事，亦为脉虚之象，人病多为“筋急痺痛”。相反，如果未当至而至，则阴气早至，为阴盛阳虚，其脉为盛，故病多为气肿。震上六主芒种。震上六爻喻阴气既尽而阳气将生，是阴中之阳，故人体令脉以足太阳脉当之，

二者爻性等相吻合。如果当至而不至，则人之令脉为虚，其病多为血痺。未当至而至，则人之令脉为盛，其病多在足，在头痛等。

离卦六爻分别主夏至、小暑、大暑、立秋、处暑、白露等六个气节，故离当夏至至白露，由于阳气于夏为昌盛，故相应的要求阴气补之，进行调平工作。离初爻主夏至，属阳气正盛之时，以人手太阳脉当之，为阳中之阳。如果此阳气正盛之时而无阴气平之，则属当至不

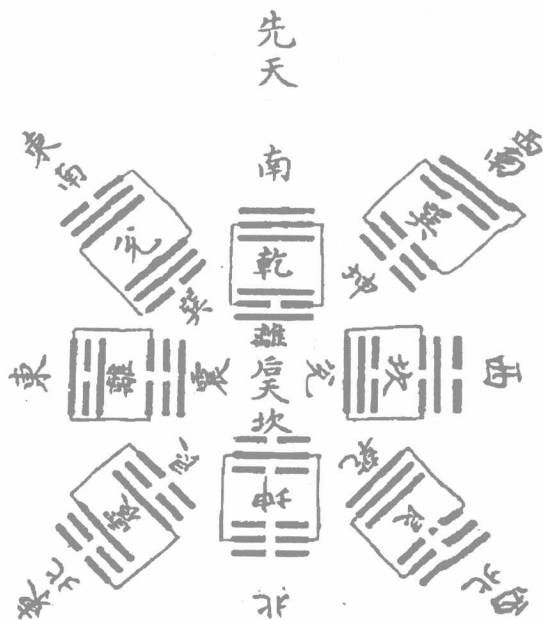


图124 先天变后天图



至之象，人之令脉为虚，其病多在咽痛。反之，如果未当有阴气至而至，则为令脉之盛，其病多为肩痛之类。六二为阴爻当小暑，二阳爻之中，为阳中阴。人之令脉以人足阳明脉当之，亦为阳中之阴，二者吻合。如果阴气当至而不至，纯阳之气用事，为脉虚之象，其病多为泄注腹痛。反之，如果未当至而至，则阴气为盛，故有脉盛之象，其病多在腹肿。九三为阳爻，主大暑，为阳中之阳，以人手少阳脉当之，人手少阳脉亦为阳中之阳，二者吻合。如果阳气不至，则为脉虚之象，人体多生“筋痺胸痛”之疾。反之，如果阳气不当至而至，则属脉盛之象，其病多为胫痛、恶气。离九四爻与九三爻并为三阴所包，属阴中之阳，人体令脉以足少阳脉当之，与九四爻象相合。如果阴中之阳不至则为脉虚，其病多为痢类。反之，不当至而至则为气盛，气脉亦盛，其病多为咳嗽、咽喉肿痛。离之六五主处暑，六五处二阳之中，为阳中阴，以人手太阴脉当之，人手太阴脉亦为阳中阴，二者吻合。如果其气不至，则纯阳用事，也为脉虚之征，故气不及为脉虚，其病多为胀痛、身热之疾。反之，不当至而至，即若然气过，则当为脉盛，其病亦为胀痛、身热、不汗等疾。离卦上九主白露，阳极而反阴。故其脉以人足太阴脉当之，与上九阴中阳不合，被称为“气逆”，如气不及，则唯纯阳用事，是为脉虚之征，其病多为痙疽、腹泻之类。反之，不当至而至，则为脉盛之征，其病多为心脏闭塞之疾。

兑卦六爻分别主秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪等六个气节。兑卦初九时值秋分，初九为阳之初，是阳中之阳也。人体气脉以人手少阳脉当之，故与兑之初九爻相当。与离初九爻相比，离初九爻表人手太阳脉，二者虽同为阳中阳，但离主夏至，由离初九至兑初九，气脉由老人少，而气候则表现为由夏入秋，故二者的变化相互适应。若此爻气不及则阳气不至，故气脉虚，多得温病，致使心痛。若然气过则为阳气早至，是气脉之盛，若然生病则为胸胁鬲痛。兑九二主寒露，人体气脉以手蹇阴脉当之。手蹇阴脉为阳中之阴，而兑九二爻为阳，启上六三之阴，亦为阳中之阴，二者爻象相合。若然气不及，则为气脉虚，亦为阳气不能启动阴气，故为虚，人病多为疝瘕、腰痛。相反则为气脉盛，谓阴气早至，故为胸中多热。六三主霜降，人体气脉以足蹇阴当之，与六三之爻性相合。若其当至而不至，则人之气脉为虚，

多得腰痛之病。反之，若然不当至而至，则人之气脉为盛，其病多为喉风肿之兆。九四主立冬，人之令脉以人手少阳脉当之，与九四爻性相合，气不及则令脉虚，人病多为温病，心烦意乱；气过则令脉盛，人病多为臂痛。九五主小雪，人体之气脉以心之主脉当之，心之主脉即手少阴心经脉，为阴中之阳，亦与九五之爻性相合，气不及则令脉虚，人病多在肘腋；其气过则气脉为盛，人病多在腹、在耳；上六之主大雪，人体之气脉以手心主脉当之，手心主脉亦即手厥阴脉，为阴中阳，喻上六阴之变阳，与上六爻亦相吻合。此气不及则令脉为虚，人病多为少气之痛，有水肿、痈疽之属。气过则人体令脉为盛，人病多为痈疽、肿痛等。

根据研究，《易纬·通卦验》之说大致形成于西汉中期，略早于汉武帝太初改历之前。从近年出土的西汉早期医书中看到的都只有十一经脉。《易纬》之讲十二经脉，无疑是《周易》的思想框架渗透进气象医学以后的产物，如《周易》之有乾坤二卦，乾为纯阳，坤为纯阴，正好是客观事物的阴阳两极的代表。《易传·系辞传》曾有云：“乾坤，其《易》之门邪？”“乾坤毁则无以见《易》”，“乾坤，其《易》之蕴也”。在《象传》中也有谈及乾坤为天地健顺之德者，《象传》更论乾元坤元之说，《文言传》则只释乾坤二卦，都以乾坤二纯卦为《周易》的基础和不可分割的要素。《易纬·乾凿度》综而用之，论“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也”，亦与此旨不殊。乾坤二卦，单卦为三阴三阳，复卦为六阴六阳，很显然，这种思路对中医经络系统有明显的影响，构成了正经脉的阴阳对称结构，在正经脉阴阳对称结构的形成过程中，天之气可分为三阴三阳，人之病也可分为三阴三阳，其中都因“阴阳之气各有多少，故曰三阴三阳也”。这种思想在经过《素问》的改造之后，发展成张仲景所著《伤寒论》中所倡导的行之有效的六经辨证病因理论。而寻其渊源，当是在《易纬·通卦验》中所反映出来的由十一经脉向十二经脉的关键性的跃进。自此以后，凡是有成就的中医学家的，都与《易》发生了深刻的联系。

如果从医学的角度，特别是从气象医学的角度去考察，就应肯定《易纬》的如下两方面成就。

首先，它正确地反映了二十四气周期性循环过程中的常态和非常态。二

十四气的运动是以日晷的长短为衡量标准的，虽然这种晷长的量度具有相对的意义。但是，它以物候的变迁作为参考系，反映了一年之中阴阳之气升降消长的变化趋向。所以，《易纬·通卦验》说：“故日者，众阳之精也，天所以照四方，因以立定二十四气，始于冬至，终于大雪。周天三百六十五日，分之一阴一阳……各得十五日七分而为一气也。”阴阳、四时、八节、二十四气，是对于一年之中天气周期性循环的描述，这种周期性循环，总是表现于“正气”与“过”及“不及”的无限的矛盾运动之中。因此，常态正好从它的反面即非常态中表现出来。

其次，与自然界二十四气相适应，人之四肢二十四脉亦存于期。倘若阴阳之气的消长适时，则人体之气脉也会很平和；反之，则气脉因气之过或不及而呈或虚或盛之兆。一般说来，节气之气的当至而不至，则气脉呈虚象；反之，节气之气不当至而至，则气脉呈盛象。前者呈虚症，后者呈实症。正是通过阴阳之气的消长、阴阳之气的及与不及对人体的虚实病症的作用，使得在天与人之间形成了一种有深刻内在联系的有机组织。这样，人们就再也不需援引所谓直观的朦胧的模糊的天人合一观了，在天人合一观的精确化方面前进了一大步。

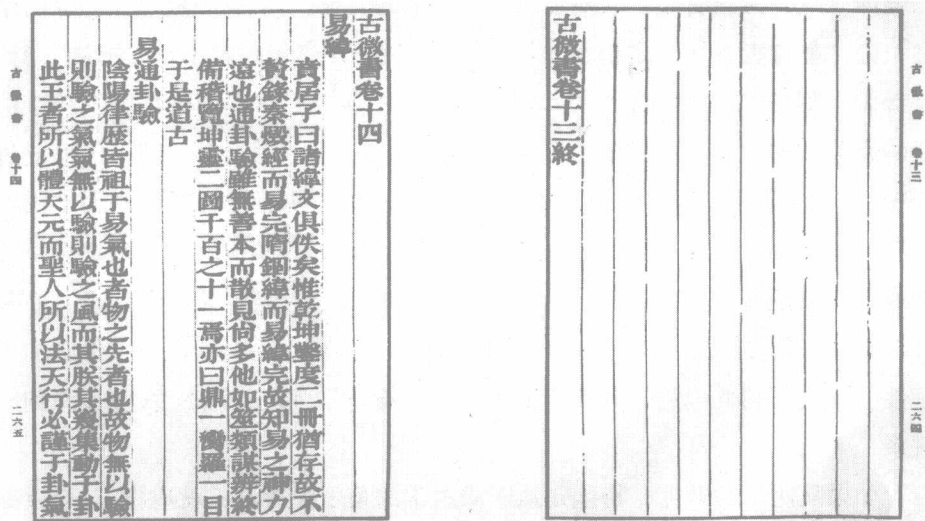


图125 《古微书》本《易纬》影印件

总之，通过上面的分析可见，《易纬》中已经奠定了中医五运六气说的基础，标志着中医气象医学的形成。可究竟什么是“五运六气”？《易纬》尽管包含了一些概念式的内容，但始终没有发现“天六地五”之类概念，更谈不上在此基础上的展开和发展。《易纬》在谈到人体十二脉之时，明确地提到了手足之三阴三阳，其中用心主脉代替手少阴，手心主脉代表手厥阴，较之于马王堆出土的西汉早期医书《足臂十一脉灸经》论足三阳三阴，臂二阴三阳，与《易纬》较为接近。而《阴阳十一脉灸经》尚有肩脉、耳脉、齿脉等称，余八脉为足巨阳、巨阴各一脉，臂巨阴、少阳各一脉，又有少阳脉、阳明脉、少阴脉、厥阴脉各一，离《易纬》较远。可以这样看：由《阴阳十一脉灸经》至《足臂十一脉灸经》，再到《易纬》，反映了中医正经脉学说逐渐发展为以阴阳分类为核心的中医经络学说的认识过程。在这个过程中，与经脉有紧密联系的外部器官也由分散集中至手足臂，最后至于手足。如果它们分别被看作是正经脉理论发展的三个阶段的话，那就应当看到在这三个阶段中，都还停留在经脉运行与人体外部器官的联系之上，虽然也偶有涉及其与内部器官的联系，但远远不能揭示出经脉与脏腑功能的深切联系。这一发展过程的足迹，却可以在《黄帝内经》中找到。因为在《黄帝内经》中把藏象系统理论完整化，实现了经脉与脏腑功能的有机联系。

（三）《易纬》与其他科学

在汉代的各主要科学部门中，数学、农学及物候学等都已发展到相当完善的程度。汉代数学与汉代农学的知识成果也对《易纬》产生了重大的影响。单就《易纬》中所反映的数学成就看，它根据数的递进演化关系来拟化自己提出的宇宙演化理论，又通过数的相控关系来说明世界的统一图式，通过数的相互转化关系来说明自己的物质转化论等，从而形成了自己的“数”论。汉代的农学有许多直接影响《易纬》的地方，如作为汉代农学系统成果的“物候”知识即是。通过《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子·时则训》等发展了的《夏小正》物候知识，在《逸周书·时训解》中得到了系统阐述，而后世《律历志》中所载也基本上沿袭此说。《易纬》卦气说中的物候现象，基本上

与此相同，说明其曾影响到了《易纬》。

数学之被引进哲学，就等于把辩证法引进哲学。在中国，这似应算至《老子》一书，其论“道生一，一生二，二生三，三生万物”，不仅把“数”运用于哲学，而且把“数”神秘化为万化世界之源，把全部关系都到转过来了。

《易》学与数学相联，似应导源于《国语·周语下》的“天六地五，数之常也”一说，它把“六”作为天数而“五”作为地数，显然是后来《易传·系辞传》说“天地之数”的前奏，虽然它与后来的“天地之数”说有所不同。

4	9	2
3	5	7
8	1	6

图126 四正四维皆合于十五



图127 太极八卦方位图

在《易传》之中，可以直接看到“数”与《易》学的深刻联系。一方面，它把从一至十的十个自然数作出了“天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十”的规定，“天数五”即天，阳也；“地数五”即地，阴也。“天地之数五十有五”，言其和。这样，它把“数”之奇偶与天地、阴阳相结合，论其数之和为“五十有五”，而“五十有五”又是所谓的“分为爻者”，即“爻者，效天下之动也”。这样，“数”便有了由于阴阳、奇偶的矛盾对立而导致运动、变化的能力。且由于天地和而万物生，阴阳接而变化起，故因数之天地之别而有生化万物的能力。这种“天地之数”说导致两个必然的哲学结论是：首先，阴阳的对立引起事物的运动变化，即“一阴一阳之谓道”。其次，天地相参，万物自生，即“天地絪縕，万物化生”。另一方面，《易传·系辞传》又论“大衍之数”，言“大衍之数五十，其用四十

有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后卦”。这种“大衍之数”，纯粹是一种“数”的组合关系，没有任何神秘性可言，比如用四十八而不用四十九，就只能得四的七、八、九这三个倍数，但《易传》将之与天文学、与《易》学相联，显然已增进了数的神秘主义成分。

到了汉代，数学得到了更进一步的发展。《易纬》充分地运用当时发展了的数学成果，论证了自己的如下思想：

首先，根据数与数之间的相互控制，相互联系的关系，论证自然界的有机统一关系。在十个自然数中，根据不同的排列方式，使作为要素的每一个数都控制作其它数，使各个要素呈现出相互控制的格局，其突出的表现即是九宫之数。在《易纬·乾凿度》中曾论阳进、阴退、阳变七之九，阴变八之六而合于十五，即“太乙取其数以行九宫，四正四维皆合于十五”，此“太乙九宫”即明堂九室之数。

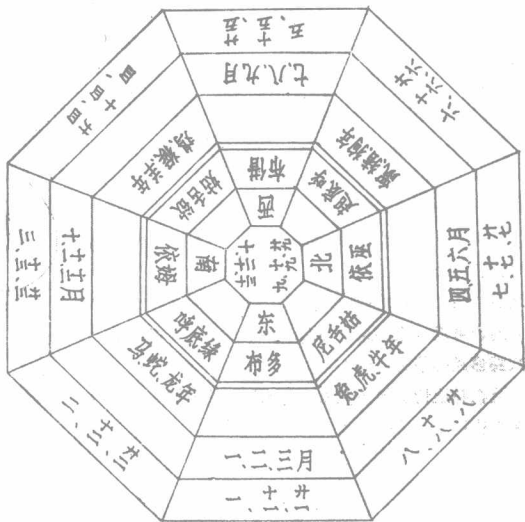


图128 彝族八卦图^①

《大戴礼记》说：“明堂者九室，二九四、七五三、六一八。”《易纬》言“故取”，显然是“九宫”之数用于明堂之设。北周甄鸾注徐岳《数术记遗》中的“九宫算，五行参数，犹如循环”一语时指出：“九宫者，二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。”在这九个自然数的排列中，横、竖、斜、偏等都相加而等于十五，即《易纬》之“四正四维皆合于十五”，这种九宫数的排列法，每一数都有其固定的位置，从而形成了九个数的强控关系，若变动其中的任何一个数，



①陈久金等《彝族天文学史》，云南人民出版社1984年版，第311页。



都会造成这种统一体的变化。这是一种相互控制的稳定结构，反映的是数与数之间的相控关系。这种关系，既有利于发扬数的神秘主义，又有利于论证《易纬》的自然有机论和天人合一论。

其次，通过一定的辅助条件，发扬数与数之间的相生关系，并由此来论证事物的相互转化。《易纬·乾凿度》指出：“《易》变而为一，一变而为七，七变而为九。”又说：“阳动而进，变七之九，象其气之息也；阴动而退，变八之六，象其气之消也。”如果借助于几何图形，就会发现：这种论述所反映的是数的相互转化关系，或者说是相生关系。从一变而为七，就是先作一个圆，然后在此圆的圆周上，与此圆相同的半径作切圆，最多只能作六个圆，加上原来的一个圆，也就是七个圆了，这就是一变而为七。至于其它的变化，在前面已有叙述，在此略过。这个过程反映的是一个循环相生的过程，是一个相互转化的过程。一生七，七生九，九生八，八生六，六生七等，如此循环不断，造成阴阳的消长、虚实的不同、方圆的区别等，因而通过数的相生所揭示的是自然界的多种矛盾运动，反映的是矛盾的相互转化。

总之，由于《易纬》利用当时的数学成果，反映了特定的数学发展程度，并在把数学与《易》学结合的过程中，加深了数学，也加深了哲学思维。当然，在这个过程中出现了一些数的神秘主义倾向，如论卦轨及大衍之数的来历即是。

汉代的农学发展是和物候学紧紧相联的。从时代考察看，《吕氏春秋》中的《任地》、《审时》等篇所表述的“天时”、“土宜”一类的常识，即论季节性与地区性对谷物生长的制约作用等，显然已被汉代的农学突破。它们不仅看到了“天时”、“土宜”等方面的制约因素，而且肯定其它因素的重要影响。在《易纬》中，仅根据《通卦验》中所叙，八卦论正气，如乾之正气而外，“气出右，万物半死；气出左，万物伤”，“乾气不至，则立夏有寒，伤禾稼，万物多死”等。至于“艮……气出右，万物伤”，“艮气不至……万物华，实不成，五谷不入”，震“气出右，万物半死”，“震气不至……万物不实”，所以，八节之气与万物生成有关。

除此八卦表示万物生长之节候以外，还用十二候卦来表示，其中特别提到的是在分析风与万物之关系时，最早地给风定了等级，如夏三月候卦气之

不至则有“大风发屋折木”，提到了风的级别。这当中虽有佚失之处，但可以说明的是：针对当时农业生产的状况，初步确立了风的等级。

除十二候卦说对农作物生产的影响而外，就是“天气三微而成一著，三著而成一体”的七十二候说，这个学说是《易纬》卦气学说的重点之一，其中以自然界的各种物候作为衡量自然界气候变迁的指数，如《易纬·通卦验》云：

冬至，广莫风至，兰射干生，麋角解，鹖鸣不鸣。

小寒，合冻，虎始交，祭蛇垂首，曷旦入空。

大寒，雪降，草木多生心，鹊始巢。

立春，雨水降，条风至，雉雊，鸡乳，冰解。

雨水，冻冰释，猛风至，獭祭鱼，鸛鷖鸣，蝙蝠出。

自此而下，凡言八风、二十四气及众多物候，与孟氏七十二候卦气表相比，较为繁乱，且没有固定格式，如“鹊始巢”，于《通卦验》中属大寒节，而在孟氏卦气表中属小寒。这或许是观察者处于不同的时空条件下得到的不同的观察结果，当然也可以说明物候知识在《易纬》中有较大的发展而不足以与孟氏卦气说相当，如“水泉动”见于孟氏而《易纬》无之等等。

物候知识，也是为掌握节令而设的，虽然它的发生可以推至遥远的古代，但达到理论化及系统化，则是在秦汉间完成的。根据现有的材料看，《夏小正》、《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子·时则训》、《易纬·通卦验》、《逸周书·时训解》、《孟氏卦气表》等，可以看作是物候学的不同发展阶段。因此，《易纬》之说，也是物候学发展的一个必经环节。

当然，汉代的自然科学，还涉及到很多的科学部门，《易纬》本身也涉及到众多的自然科学，这里当然不必去全面论述它们之间的关系。笔者只是希望通过上述所论天文学、医学、农学等自然科学与《易纬》的关系，一方面揭示推动哲学发展的自然科学根据，另一方面揭示《易纬》对于汉代自然科学发展的重要作用，即对于天文学、医学、物候学等发展的中介作用。因此，《易纬》在科学史上是有地位的，它的确隐含有许多值得重视的“科学因素”。



三、《易纬》与汉代学术

前人对于《易纬》的评价，多因其属于纬书而一概诋之，如《隋书·经籍志》谓其“文辞浅俗，颠倒舛谬，不类圣人之旨”，且历代“相承以为妖妄，乱中庸之典”。于是把“《河络》七纬”与“推步灾异”相联系，其结果是“理欲兴而甚浅，文欲怪而甚庸”（胡应麟《四部正伪》）。《易纬》自然也属于其中。或谓“以坚深之辞文浅易之说”（胡应麟《四部正伪》引前人语）。对于其文，肯定“纬文鄙近，不出圣人”；肯定“纬文鄙伪，不可全信”^①。或谓为“诸巧慧小材伎术之士，增益图书”而得，故有“诖误人主”（范晔《后汉书·恒谭伟》）之蔽，肯定其为“虚伪之徒要世取资”（范晔《后汉书·张衡传》）之作，加上王充论之为“神怪之言”，且“所表皆效图书”。于是在后人眼中，纬书便成了两汉神学的代名词了，有谓纬是以宗教迷信的观点对儒家经典进行的解释，“把六经神秘化，把儒家思想宗教化，把孔子说成是超人的教主”^②。或谓“七纬”系“汉代以神学迷信附会儒家经义的书”，系“以神学迷信附会解说儒家经典之书”^③。凡此等等，都以“神学”目之。那么，《易纬》究属神学？还是不属于神学？《易纬》与汉代学术中神学与反神学思潮有何关系？

（一）《易纬》与汉代学术的共同基点

“每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。”^④因此，《易纬》与汉代反神学思潮及官方经学，作为它们那个时代的理论思维，



①《唐人辨伪集语·五经正议》，见《古籍考辨丛刊》第1集，中华书局1955年版。

②刘修明《经、纬与西汉王朝》，《中国哲学》第9辑，三联书店1983年版。

③冯契主编《哲学大辞典·中国哲学史卷·七纬》，上海人民出版社1985年版。

④恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第382页。

就具有了十分突出的一致性，从而形成了时代赋予它们特定的共同形式与共同内容。

首先，《易纬》与汉代反神学思潮，与汉代官方经学一样，都把自己的学术思想奠定在气一元论的基础之上，并且都认为“世界在本质上是某种从混沌中产生的东西，是某种发展着的东西、某种逐渐生成的东西”^①，从而形成了它们哲学思维的共同特色。《易纬·乾凿度》曾论述了一个宇宙演化之气的氤氲过程，它有一个变化的系列，它从无入有，从未见气到气的形、质具而未离的混沌阶段，然后“清气之轻者，上浮为天；浊质之重者，下凝为地”^②，发生了天之与地的分化。与这种宇宙演进的气化过程相适应，扬雄也提出了相类似的宇宙演化理论，肯定“玄者，幽摛万类而不见形者也，资陶虚无而生乎规，揆神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。一判一合，天地备矣，一生一死，性命莹矣”（扬雄《太玄·玄摛》）。这种以“玄”为演化过程承担者的从无入有的演化图式，是《易纬》宇宙演化图式的另一种表述，它的“玄”也就是《易纬》的“气”。王充在总结前人宇宙演化理论的基础之上，把上述过程简单地表述为“元气未分，混沌为一”，“及其分离，清者为天，浊者为地”（王充《论衡·谈天》），“万物之生，皆禀元气”（王充《论衡·言毒》）。这说明，在整个宇宙的天地未分之前，是元气未分，混沌为一的统一整体；等到其发生分裂时，就剖判为阴阳，造成天地之别，而万物便在这天地之间禀元气而生。对这样的一个蓬勃展开的气的演化过程，张衡进行了概括，发挥了“溟滓”“乃道之根也”，“庞鸿”“乃道之干也”，“太元”“乃道之实也”等三个演化阶段。其中第一个阶段叫“溟滓”阶段，其具体情形是“幽清玄静”，基本属性是“虚无”，也正是这个虚无构成了气体演化之根本，故谓之为“道之根”。第二个阶段是“庞鸿”阶段，其特点是气形未成，混沌不分，迟速未纪，它是气体演化的主要阶段，即“道之干也”。第三个阶段是“太元”阶段，这时“元气剖判，刚柔始分，清浊异位”，因而天地定位，万物化育，它是宇宙演化的结果，是乃“道之实也”。



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第365页。

②尚秉义《易纬》，新疆人民出版社2000年版，第45页、第46页。

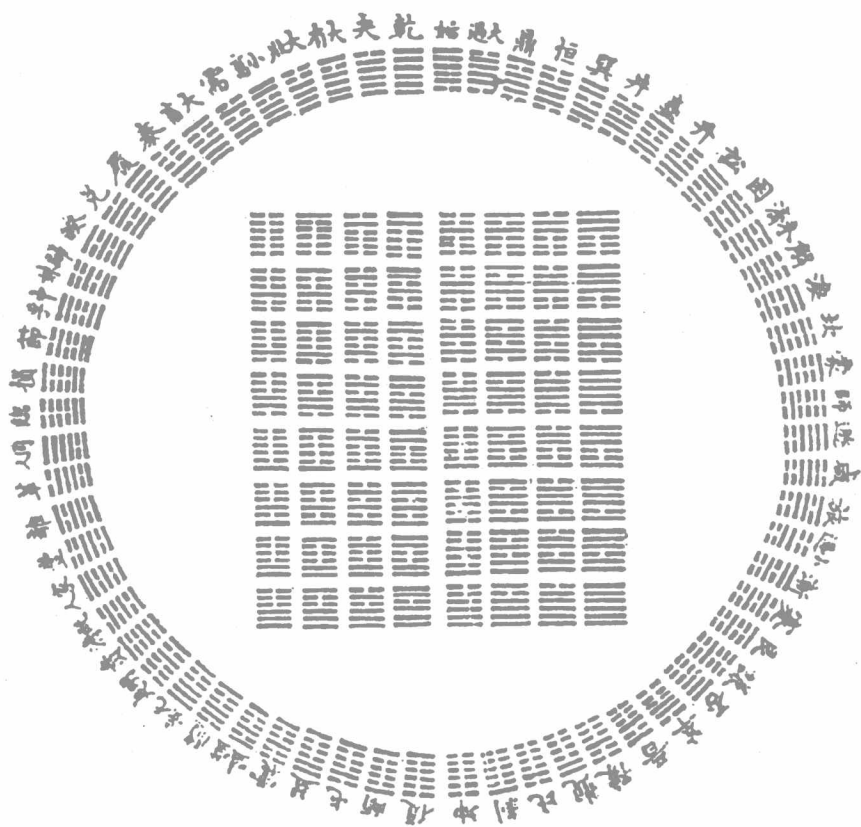


图129 伏羲六十四卦方位圆图

张衡的这种总结，实质上既概括了汉代哲学的基点，又概括了当时天文学中宇宙演化理论的成果。一方面，世界的演化从无入有，从无形入于有形。这种无形虽然也有其客观实在性，但它毕竟是“无”，而要从“无”入“有”，就必须要有有一个神圣的承担者，即神圣的“气”。另一方面，“气”成为这一从无入有演化过程的神圣的承担者，并且由于气的矛盾运动而形成了一个有起点、中点和总结的发展过程。因而宇宙“一定也是某种逐渐生成的东西，它一定不仅有在空间中互相邻近的历史，而且还在时间上有前后相继的历史”^①。



^①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第367页。

可见,《易纬》与汉代反神学思潮一样,都首先确定了气体演化的气一元论这一哲学前提,并从而展开了他们的哲学理论。在这方面,汉代的官方经学也与此旨无殊,如大儒董仲舒曾论之曰:“谓一元者,大始也。”(董仲舒《春秋繁露·玉英》)“唯圣人能属万物于一,而系之元也。……元犹原也,其义以随天地终始也。……故元者为万物之本而人之元在焉。”(董仲舒《春秋繁露·重政》)这就表明,天地之原为“大始”,只有圣人才能找到这种世界的最终统一性。那么,这个谓之为“大始”的东西是什么呢?是“随天地终始”的“气”,“天地之气,合而为一,分为阴阳,判为四时,列为五行”(董仲舒《春秋繁露·五行相生》)。因此,汉代的官方经学及汉代的反神学思潮等,与《易纬》一样,都以“气”一元论为其思想基础。

其次,高唱天人相与之际的天人合一之学,是汉代哲学的共同基调。在这一点上,《易纬》无论是与汉代的反神学思潮还是与汉代的官方经学,都是一致的。关于汉代的天人之学盛况,皮锡瑞在《经学历史》第四章中曾经作过概括,论之曰:“汉有一种天人之学而齐学尤盛,伏《传》五行,齐《诗》五际,公羊《春秋》,多言灾异,皆齐学也。《易》有象数占验,《礼》有明堂阴阳,不尽齐学,而其旨略同。当时儒者以为人主至尊,无所畏惮,借天象以示儆,庶使其君有失德者犹知恐惧修省。此《春秋》以元统天,亦《易》神道设教之旨。”这就指明了汉代学术中“天人之学”“其旨略同”的情形。如《易纬·乾凿度》主张:“故《易》者,所以经天地,理人伦而明王道。是故八卦以建五气,以立五常,以之行象,法乾坤、顺阴阳,以正君臣父子夫妇之义。”认定由于天地之间皆一气流行发用的结果,所以,天、地、人等也只是气的不同的表现形态,“清轻而蹇者为天,重浊而坠者为地,冲粹而生者为人”。因此,天、地、人三极,原本可以相通,象雷,其是“天之号令以惊世”,如果“冬发”,则为“帝怒之应”^①。因此,天地人有相感互通的根据,它成为汉代哲学的共同基调。作为反神学思潮的卓越代表,张衡也同样主张这种天人之学,他认为“填星入尾,必有大将出征,鱼盐大贵”(《开元占经》引《浑天仪》)。认为“五纬经次,用告祸福,则天心于是见矣”



^①尚秉义《易纬》,新疆人民出版社2000年版,第45页、第46页。

(张衡《灵宪》)；“五诸侯(星名)，治阴阳，察得失，明而润，大小齐等则国有福”(张衡《灵宪》)。无疑，它与《易纬》之旨相同而与自董仲舒以降的天人感应论并无二致。它们所共同反映的，正好是那个时代的哲学精神，虽然张衡“以图纬虚妄，非圣人之法”，且上疏要求“宜收藏图讖，一禁绝之”(范曄《后汉书·张衡传》)。

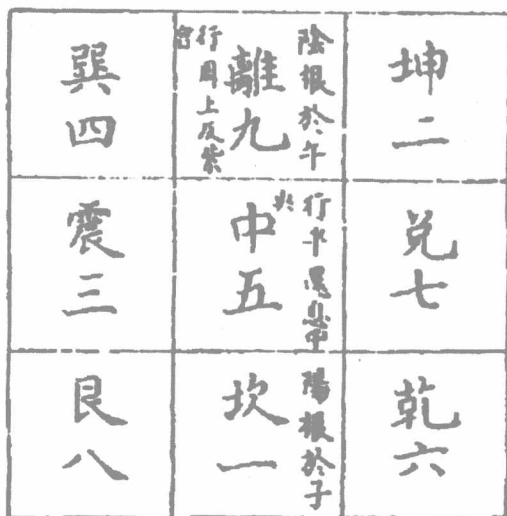


图130 《易图明辨》列太一行九宫图

而桓谭也认为“讖记以欺惑贪邪，诳误人主”，并因此而被“帝大怒曰：‘桓谭非圣无法，将下斩之’”(范曄《后汉书·张衡传》)。但在承认天人相通这一点上，他们却是一致的。在这方面，作为官方经学的著明代表，董仲舒则表现得尤为明显，在他看来，天人亦是相通的，“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者，天人同有之。”(董仲舒《春秋繁露·阴阳义》)这即说：春秋冬夏也就是天的喜怒哀乐，喜怒哀乐也就是人的春夏秋冬。人是天的一个副本，是一个缩小了的宇宙；而宇宙实质上也就是放大的个人。由于人的活动是有意识、有目的的，因而自然的变化也应是有意识、有目的的活动。“阳之出也，常悬于前而任事；阴之出也，常悬于后而守空处。而见天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也。”^①因此，阳为体现天的恩德，阴体现了天的惩罚，自然界的春夏秋冬分别体现了天的庆赏罚刑等，这就是董仲舒有明的“人副天数”之说。这表明：无论是《易纬》



^①董仲舒《春秋繁露·基义》。按《易纬》与董仲舒在此特别一律，主旨是阳尊阴卑，且贯彻在整个思想体系中。

还是汉代的反神学思潮，还是汉代的官方经学，在天人关系问题上都有着明显的时代印迹。如果说有差别的话，至多也不过是象王充那样略加修正，即以为天诚可以影响人而人却不能以行感天而已。

再次，《易纬》与汉代反神学思潮，与汉代的官方经学一样，同样在最大的程度上运用当时的科学成果，并显出相互利用的情形。两汉的天文学、数学、医学及物候学等都得到了应有的发展，它们成为思想学术的主要运用成果，并因此而影响自然科学本身的发展，这就是自然科学与当时思想学术思潮的互相影响。

汉代天文学中形成了较为系统的历法体系，而《太初历》又是其中较为完备的法定历法，其以一月之日数为二十九日又八十一分日之四十三；以一年的月数为十二月又十九分月之七等，《易纬·乾凿度》说：“即置一岁，积日法二十九日与八十一分日之四十三，除之得一命日；月，得积月十二与十九分月之七，一岁。”扬雄把其《太玄》八十一首分为七百二十九赞，每两赞主一昼夜，共三百六十四日半，外加奇赢共两赞而满一岁，与历数合。故《太玄图》说：“凡三百六十四日有半，骑满以合岁之日而律历行。”又说：“故自子至辰，自辰至申，自申至子，冠之以用，而章、会、统、元与月蚀俱没，《玄》之道也。”此足证二者在科学根基上的一致性。此外，《太初历》讲节令，《易纬》也以坎、离、震、兑四卦二十四爻与之相配，并按“天气三微而成一著，三著而成一体”的原则，把其余六十卦分配到一年之中，所谓卦气说即是。其中之一即以“甲子，卦气起中孚”为始而终以颐，扬雄加以推崇，以中为始准中孚，以养为终准颐，明显地显示出与《易纬》的联系，即扬雄对《易纬》卦气说的利用和改造。

数学的发展使人们产生对“数”的崇拜，增强了“数”的神秘性。《易纬》论“易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也。乃复变而为一。”扬雄说：“天有三分，终于六成，故十有八策。”（扬雄《太玄·玄数》）“玄有六九之数，策用三六，仪用二九。”“泰中之数，三十有六，策以七百二十九赞，凡二万六千二百四十四策为泰，积七十二策为一日，凡三百六十四日有半，奇满以合岁之日。”（扬雄《太玄·玄图》）这样，数学的发展被他们进行总结、利用，从而导致了自然事物及宇宙演化之过程的简单



化、数级化。这种对数的神秘性崇拜，也导致了汉代反神学思潮以相同的命运，他们认为“微星之数盖万一千五百二十”，实际上是由于当时人们认为“阴阳各万一千五百二十，当万物气体之数，天下之事能毕矣”（班固《汉书·律历志》）。至于董仲舒认为天之有十端，言“天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端。凡十端而毕，天之数也”（董仲舒《春秋繁露·官制家天》）。把繁纷之宇宙简单化为十端，其崇尚“天地之数”也是十分明显的。

不成熟的理论是同不成熟的实践相联的，是与不成熟的科学发展相关联的。汉代的科学所提供的只能是“气”一元论以及与之相适应的天人相与之学。致于“数”的神秘主义，它既是科学发展的产物，又是科学发展不成熟的表现。对于本来还不完备的科学发展，它们都当着典范，习以为常，从而束缚了人们的科学思维，使《易纬》与汉代反神学思潮，与汉代官方经学联系起来，构成了他们思想学术的共同基调，这不仅影响了反神学思潮的批判深度与广度，而且也在很大程度上成为反理性思维的导因。应当说，这也是历史的悲剧。

（二）《易纬》与汉代反神学思潮

从性质上论，汉代反神学思潮应加以区分：一是从外部进行批判的学术上、政治上的反神学思潮，如张衡、桓谭、王充等；二是神学思潮内部的相互反对。对前者，刘勰曾加以充分肯定说：“至于光武之世，笃信斯术，风化所靡，学者比肩。沛献集纬以通经，曹褒选讖以定礼，乖道谬典，亦已甚矣。是以桓谭疾其虚伪，尹敏戏其浮假，张衡发其僻谬，荀悦明其诡诞。四贤博练，论之精矣。”^①刘勰认为桓谭、尹敏、张衡、荀悦等人的理性态度与批判精神应予肯定，是“论之精矣”，并加以继承，在《正纬》中揭讖纬之四伪，宏扬了“四贤博练”的批判精神，以明确“正纬”而“征圣宗经”的思



^①周振甫《文心雕龙注释》，人民文学出版社1984年版。

想主张。^①下面仅就外部的学术批判进行分析。

“纬书起于汉哀平之际，王莽以此济其篡，公孙述效之，光武亦以赤符即位，乃笃好崇信，于是庸臣陋士，从风而靡。……二百年间，惟桓谭、张衡力非之而不能回。”^②吴廷翰此说，既说明了汉代纬学的空前盛况，也说明了汉代的反神学思潮并没有摧毁当时的谶纬神学，这除了政治等因素以外，主要是由于批判的深度和广度不够。因为他们所批判的只是结论而不是产生这种结论的原因，特别是没有批判其理论根基。他们批判《易纬》等纬学的目的论，完全否认自然界的必然性，结果使自己的说理显示出强合附会之病而欠缺应有的战斗性，使自己 and 论敌同样的陷入了难以克服的矛盾。



图131 唐八卦铁鉴



图132 唐八卦铁鉴

目的论的主要内容首先是灾祥符瑞说，它以全能的“天”为主宰，肯定圣人之兴，必受“天命”，从而显出受命之符，即“瑞应”。这种“瑞应”可分为两个方面，《易纬·坤灵图》指出：“圣人受命，瑞应先见于河。瑞应之至，圣人杀龙。龙不可得而杀，皆盛气也。君子法地。”（《说郭》卷五引）这即是说：符命之应有二，一是得之于天，其瑞应先见于黄河等。所谓得之于天，就是指圣人得天之命而去作天子，然后则“继天理物，改正一统，各得其宜”，它要求天子要“父天母地”（《说郭》卷五引《易纬·通卦验》）。这种瑞应是从河水中来，如《易传·系辞传》中言“河出图，洛出书，圣人则之”即是。一是得之于人，即所谓有德之君出之。此种瑞应是先见之于陆，



^①杨清之《论刘勰“正纬”的理论价值》，《海南师范学院学报》2002年第3期。

^②吴廷翰《吴廷翰集·纬书》，中华书局1984年版，第155页。



其目的是主帝王“以养人”，要帝王“举贤良、爵有功，务宽大，无诛伐”（《汉书·五行志》注引《易纬》）。

《易纬》对这两种瑞应都有一些具体的规定，如《易纬·乾凿度》论曰：“帝王始起，河洛龙马皆察其首，蛇亦然。其首黑者为人正，其首白者为地正，其首赤者为天正。谨其发生之甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，各居应其国，中以动静顺逆，此天地神灵佐助之期，吉凶之应。”因此，“甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸”等各有其分治之国，也各有其时，其中“甲乙为饥，丙丁为旱，戊己为中兴，庚辛为兵，壬癸为水”。如果上两种符瑞并见的话，则是“圣帝明王所以致太平”（萧统《文选》，刘越石《劝进表》注引于《易纬》）之兆。因此，“圣帝明王”与天地变化之间，不仅具有必然的联系，而且还互为目的。

对于这种符瑞说，王充等汉代反神学思潮的代表们进行了低制和批判。扬雄曾认为它是“异说异想”，是“非圣哲之书”所叙，故其“不好”其说（扬雄《法言·学行》）。因此，“及莽篡位，谈说之士用符命称功德获封爵者其众，雄不复侯”（范曄《后汉书·扬雄传赞》）。表示出扬雄对符命之说的坚决抵制态度。至于桓谭和张衡，则更是抱“力非之”、“深嫉之”的态度。王充则更是要“绝错缪之言”，给自己明确地提出了批判符瑞之说的任务。他认为纬书所称之符，如“白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为乌”，以及文王“受赤雀丹书”之类，纯系“虚妄”之说。他以天道自然无为为根据，以偶然论为武器，展开了自己的理论批判。他认为“天”乃“自然无为”的，因为“天”是气，而“气也，恬淡无欲，无为无事者也”（王充《论衡·自然》）。所以，“天”是“气”的运动变化的结果，是无为无事的，是自然无为的。“自然无为，天之道也，命文王以赤雀，武以白鱼，是有为也。”因此，符瑞说是直接违反天道自然无为原则的。它们之所以被认为是瑞应，完全是由于偶然性的作用，是偶然性参预其中造成的。“文王当兴，赤雀适来；鱼跃鸟飞，武王偶见。”（王充《论衡·初稟》）可见，此纯属“自然之道，适偶之数”（王充《论衡·偶会》）。因此，文王当兴与赤雀见，武王当兴与白鱼跃之间，完全是一种偶然的巧合，不存在任何的目的性关系。至于所谓的灾异之变，谴告之言，则更是荒诞之极，因为“夫变异自有占候，阴阳之气自有终

始”（王充《论衡·谴告》）。因此，“夫天无为，故不言灾变，时至，气自为之。”（王充《论衡·自然》）天道自然无为的观点同样地否定了灾异谴告说。

目的论的另一个主要内容是感生说，这在《易纬》中少见而在其他纬书中多讲，如《春秋纬·演孔图》论“孔子母颜氏征，在游大泽之陂，睡梦，黑帝使请。已，已往，梦交。语曰：汝乳必于空桑之中。觉则若感，生丘于空桑”。对于这类感生说，王充运用的是《易传·系辞传》“同类相召”的武器，肯定“凡复变之道，所以能相感动者，以物类也”（王充《论衡·感虚》）。认定类不同则不能相感，揭示了感生说的虚伪性。

但是，作为反神学思潮的主要代表，王充的上述批判显然是无力的，因为他批判的只是结论，而不是批判导致这荒谬结论的理论根据。因为《易纬》与反神学思潮（其中也包括王充）一样，都遵守着气一元论的哲学思想前提，并且都在这一前提之下高唱天人合一之学，而这正是导致天人感应论及阴阳灾变之神学目的论的理论原因之一。因为既然是“变气为易”的，那就可以肯定“太易变，教民不倦”的结果。也就是说，既然天地之间同样是一气流行发用的结果，那么“天”之感人或人之感“天”，也就都属于气类相感。这也符合“同类相召”原理，而王充等汉代反神学思潮，他们曾驳斥了像刘邦是其母媪感龙而生等说法，以其不属于同类而不能相感。但是，他们并没有否定它们同属于气类，这是一个不可克服的矛盾，即在具体事例上驱走神学而在总的前提上迎进神学。但是，作为一个原则，它并不是实例，并不是枝节之论，而是关系，是全部关系的总和，更何况单凭经验是对付不了降神术士的，因为人们相信似乎是事实的东西；另外，他们也不在乎成百件所谓事实的暴露，除非一件一件地揭穿，否则总有足够的活动地盘。^①

反对谶纬神学的又一武器是偶然论，这使他们的批判更加无力。因为事物的发展是必然性与偶然性的统一体，只说其偶然性方面或者只说其必然性方面都是不全面的，是错误的，结果都会陷于命定论。而在《易纬》与王充那里，正好是各持一端，结果是：《易纬》把一切事物的联系都归结为必然的联系，将偶然性上升为必然性；而王充等则完全否认事物的因果关系，把



①恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第400页。

必然性降低为偶然性。《易纬》不知道始终支配事物的内在的必然性正是由偶然性为之开辟道路的；王充等不懂得“在表面上是偶然性起作用的地方，这些偶然性始终是受内部隐蔽着的规律支配着的”^①。这种各持一端的批判，要战胜对方是不可能的。

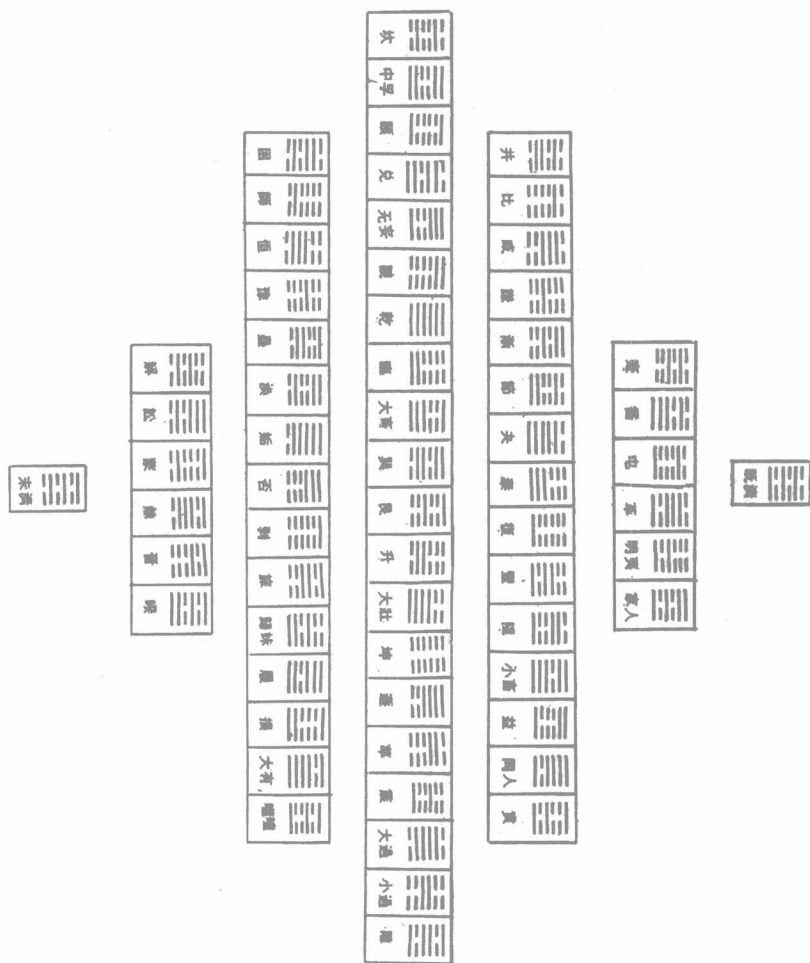


图133 六十四卦配位图

正是由于上述这种不可解决的矛盾，使反神学思潮在某些问题上根本不



^①恩格斯《费尔巴哈论》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第247页。

能展开批判，因而只能简单地宣布某种理论是错误的就不了了之，比如《易纬·乾凿度》主张“至德之数，先立木、金、水、火、土德，合三百四岁。五德备，凡一千五百二十岁，大终复初”。这是一种“五德终始”学说，其来源于邹衍及其后学，与《黄帝终始》等同类。对于这种五德转运的历史观，与其说遭到了反神学思潮的批判和反对，倒不如说是被他们宣布为不可信的错误理论更为恰当。扬雄说：“或曰《黄帝终始》，曰：托也，昔者姒氏治水而巫步多禹；扁鹊，卢人也，而卢多医。夫欲仇伪者必假真，禹乎？卢乎？终始乎？”（扬雄《法言·重黎》）他根本没有加以批判，而只是轻蔑地说明《黄帝终始》属于伪托，故内容不足信；因为它来源于邹衍，而“邹衍迂而不信”（扬雄《法言·五百》）。但是，仅仅宣布一种理论是错误的还制服不了这种理论。问题在于找到其错误的根源和揭露其错误的实质，而这在当时是不可能的。因此，“至宋大明中，始禁图谶；梁天监以后，又重其制；及高祖受禅，禁之逾切；炀帝既位，乃发使四出，搜天下书籍，与谶纬相涉者皆焚之，为吏所纠者至死”（魏征《隋书·经籍志》）。其所以“至宋大明中”始禁，与批判无力不无关系。

总之，从《易纬》与汉代反神学思潮的关系，可以看到一个时代性悲剧。悲剧的制造者除时代及政治因素之外，主要是作者自己。由于他们理论基点的一致性，所以在枝节上的对立总无法赢得对方。这就是为什么在反神学思潮的批判后，谶纬神学继续存在并得到一定程度上发展的原因。它表明，要清算某种错误理论，必须从清算其理论基点做起，否则便会“力非之而不能回”，这应是值得吸取的理论思维的经验教训之一。

（三）《易纬》与汉代经学

对于《易纬》价值的估价，一般有三个基点：一是从经学史的立场，一是从科学史的立场，一是从哲学思想史的立场。在这里，笔者只从《易纬》的内容层面强调《易纬》与汉代经学的关系。

汉代的经学可以从不同的层面进行分类，如以“经”本身分类，可分为“五经”或“七经”之五派或七派；可以分为今文经学、古文经学、综合经今

古文学等派；可分为民间经学与官方经学等，甚至有的学者还分出谶纬经学。由汉代经学开启了中国学术的经学时代，并延续到新文化运动以后。

笔者将经学划分为三派，一派为古文经学，即当时之“古文”家，据称是反对谶纬之学的。一派是今文经学，是依于谶纬之学立说的。另一派即兼综经今古文学的，可以说是汉代经学今古经学之争的结果。三派都与谶纬之学有一定关系，甚至在一度还一并依谶纬立说，如汉时曾诏东平王苍正“五经”章句，一并依谶立说。当时俗儒从风而靡，益为其学编卷第目，转加增广，得八十一首，《易纬》也在其目。其时论阐五经之人，唯有孔安国、毛公、王璜、贾逵等对谶纬进行批判，以之为妖妄而乱中庸之典。故因汉鲁恭、河间献王所得古文，参而考之，以成其义，谓之为古学，当世之儒又非毁之，竟不得行。但事实是，在汉代五经学者，不仅今文学家与纬谶关系密切；就是古文学家及综合今古文学者也相当信仰纬谶，甚至于有反对纬谶的，如《文心雕龙·正纬》篇中所举“桓谭疾其虚伪，尹敏戏其浮假，张衡发其僻谬，荀悦明其诡诞”，虽有出于个人见解的超脱，但也没有完全与谶纬割断联系。

纬学与经学的关系，汉以后曾多有争论。刘勰有“经正纬奇”、“经显纬隐”、经深纬约、“先纬后经”之说，从四个方面剥离纬与经的关系。从宗经的角度，吴翊寅在《易汉学考·易纬考上》说：“经之为言正也，纬之为言杂也。”以“正”、“杂”评论二者的关系。事实上，与传统儒学相比，从总体上观察，谶纬经学可看着是一种奇怪的“异说异想”，是“错缪之言”，他们不尚“朴学”，不当“守儒”，而讲“灾异”^①，借以神话传统儒学（事实上即神话经学）。据此，扬雄即认为，虽然谶纬家们“自云姓孔而字仲尼，入其门，升其堂，优其几，袭其裳”，但实质上并不全守孔子之学，甚至是“其文是也，其质非也”，是“羊质而虎皮，见草而说，见豺而战，忘其皮之虎也”（扬雄《法言·吾子》）。因此，他们是披着孔子外衣的神学家。为此，一些儒者为维护正统儒学，进行了以开“塞路”为己任的批判工作：“古者杨、墨



^①据《汉书·儒林传》记载汉武帝对倪宽说“吾始以《尚书》为朴学，弗好；及闻宽说，可观。”扬雄《法言·渊塞》言：“守儒轅周，申公。灾异：董相，夏侯胜，京房。”是“守儒”、“朴学”，当为汉初经学之正统，但由于谶纬经学的兴起而被淘汰。

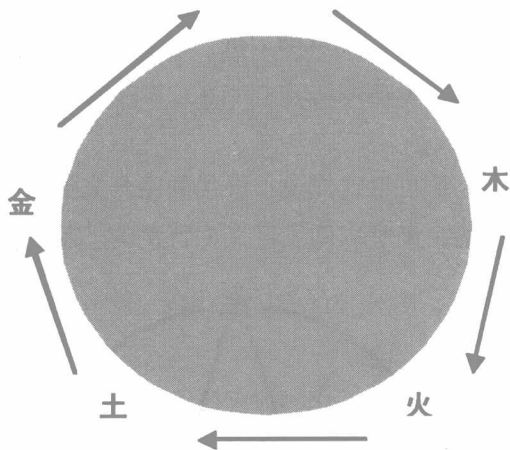


图135 《易纬·乾凿度》的五行相生相胜图

者，《易纬》言“三王之郊，一用夏正”，又谓“其首白者地正，其首黑者人正，其首赤者天正”；其“著十二律之本”者，《易纬》言“五音六律”，言“日十者，五音也，律十二者，六律也”；谓“顺阴阳以承天道”者，《易纬》言“昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地”；谓“原性情以正人伦”者，《易纬》谓“设卦以尽情伪”，谓应“极天地之变，

尽万物之情，明王道也”。凡此等等，说明作为今文经学的《齐诗》与《易纬》有较深的联系。

单就某个今文经学家而论，如《后汉书·儒林传》记载有：“景鸾……能理《齐诗》、施氏《易》，兼受《河》、《洛》、图、纬，作《易说》及《诗解》，文句兼取《河》、《洛》，以类相从，名曰《交集》。”又：“薛汉……世习《韩诗》……尤善说灾异讖纬。”由此可见，景鸾之治《易》，兼综图纬，当也与《易纬》有关。

如果单就汉人的思想学术内容看，前面曾引过皮锡瑞《经学历史》之文，其论“汉有一种天人之学而《齐学》尤甚。伏传五行，《齐诗》五际，公羊《春秋》多言灾异，皆齐学也，《易》有象、数占验，《礼》有明堂阴阳，不尽齐学，而其旨略同”。从前面论述的内容看，《易纬》与之有较深刻联系自是不言而喻。

作为经古文学家，如果简单地说，那就是史学家，是训诂学家。就其最初而论，是与讖纬之学、其中也包括与《易纬》对立的。前引《隋书·经籍志》所言，有孔安国、毛公、王璜及贾逵之徒独非之，相承以为妖妄，乱中庸之典等，即说明这二者最初的对立。但到了后来，特别是哀、平以降，古文经也适应时代的需要，说杂图纬，信讖信符了，如有国师刘歆，其治古文，

但《后汉书·窦融传》注记载：“歆以哀帝建平元年改名秀，字颖叔。”应劭注曰：“《河图赤符伏》云：‘刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主。’故改名，几以趋也。”《王莽传》则更言：“卫将军王涉素养道士西门君惠。君惠号天文讖记，为涉言星孛扫宫室，刘氏当复兴，国师公（指刘歆）姓名是也。涉信其言……歆因为言天文人事，东方必成。”又前面所论贾逵，虽曾非之，但《后汉书·贾逵传》却载其“上言《左氏》与图讖合者”。又云：“五经家皆无以证图讖明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。五经家皆言颡项代黄帝而尧不得为火德，《左氏》认为少昊代黄帝，即图讖所谓帝喾也。如令尧不得为火，则汉不得为赤，其所发明，补益实多。”因此，古文学家也实在与《易纬》等纬讖有关。

正是由于经今文学与经古文学都和纬讖（其中当然包括《易纬》）有关，故郑玄等兼而综之，形成了兼综经今古文学的一派，他们对于纬讖不仅不排斥，而且为之作注。《后汉书·郑玄传》：“融（即马融）集诸生考论图纬，闻玄善算，乃召见于楼上。玄因从质诸疑义。”知玄曾从马融受图纬之学，且“凡玄所注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》、《中候》、《乾象历》”。据《隋书·经籍志》论纬，说：“宋均、郑玄并为讖纬之注。”新旧《唐书·艺文志》存有郑玄《书》纬三卷、《诗》纬三卷之注，现存《易》纬八种中，除《乾坤凿度》外，其余七种，都有郑玄之注本，可见此派也没有超出讖纬。兼综经今古文学的代表应是《白虎通义》。《白虎通义》把各家各派思想融会成集大成的经学著作，是今文经学、古文经学和讖纬之学由分歧、斗争走向统一和融合的产物。《白虎通义》承《易纬·乾凿度》之说，将五常与八卦联系起来，承认“人生而应八卦之体，得五气以为常，仁义礼智信也”^①。接受《易纬·乾凿度》“太初”、“太始”、“太素”之说，认为“始起先有太初，然后有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相连，视之不见，听之不闻，然后剖判，清浊既分，精曜出布，庶物施生”^②。由此说表明《易纬》思想在《白虎通义》的理论体系中占有十分



①陈立《白虎通疏证·性情》，中华书局1994年版。

②陈立《白虎通疏证·天地》，中华书局1994年版。

重要的地位。

总之，汉代的经学达到了极盛，它不仅在内部形成了今文经学与古文经学两大支派，并在此基础上形成了兼综经今古文学的一派；而且儒家经学杂取诸家，形成了以儒学思想为主体的诸家融合的庞大思想体系；特别是两汉之际，长期流行的民间经学，在与方士之学结合以后，形成了谶纬之学，并在同官方经学融合的过程中形成了谶纬经学，导致了经学的极端神学化，从而使经学达到了它的顶点。可以这样说，汉代的信纬之风极盛，使得经

学不得不与纬学相联，如阮元在《七纬序》中，仅据汉人碑碣，就发现“姚浚尤明图纬秘奥，姜肱兼明星纬，郭泰探综图纬，李休又精群纬，袁良亲执经纬，杨震明河、络纬度，祝睦该洞七典，唐扶综纬河、络，刘熊敦五经之图纬，杨著穷七衡之奥，曹全甄极惑纬。丁魴兼究祕纬，李翊通经综纬”。凡此等等，实可见汉人信纬、论纬之一般。或许正因此，李学勤《〈纬书集成〉序》直接指认“汉代的纬学实际是经学的一部分，在考察汉代经学的时候，如果屏弃纬学，便无法窥见经学的全貌。近人讲汉代经学史，每每于董仲舒以下没有多少实质性的话可说，就是这个缘故。前人误把当时经、纬隔离开来，讥评汉儒采用纬说，如清代崔述《考信录提要》说：‘先儒相传之说往往有出于纬书者，盖汉自成、哀以后，谶纬之学方盛，说经之儒多采之以注经，其后相沿，不复考其所本，而但以先儒之说如是，遂靡然而从之。’不知纬书的作者其实也是所谓‘先儒’，汉代经学许多重要内涵是保存

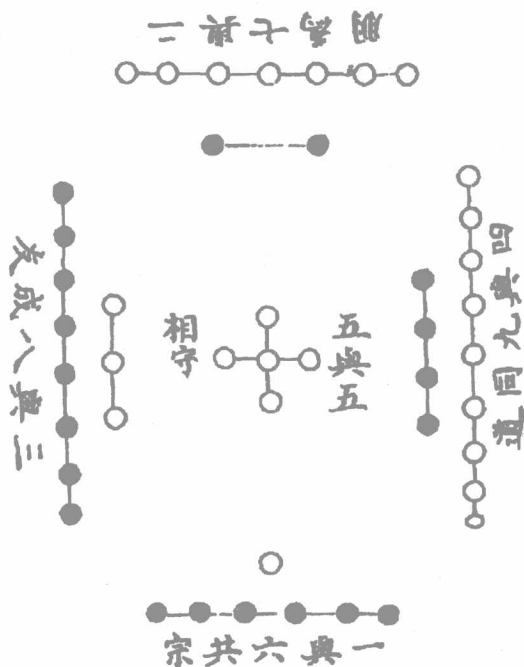


图136 《易图明辨》所列《扬子玄图》

在纬书里面的，经学、纬学密不可分，因而儒者说经引纬书是很自然的”^①。

经学作为汉代学术的主流，无论是今文经学还是古文经学，都与谶纬有关。而且，谶纬本身，特别是纬书，不仅事幽辞富，有助于文章，而且丽经而行。正是基于此，近年直接指认谶纬也应被视为经学的一般形态，是一种历史文化运动^②，它们作为特定时代的特定产物，俱未可诬。当然，随着时代变迁，这一学术也必将被取代，有学者曾对此进行了认真分析，认为两汉经学研究急功近利、崇尚虚华，经学研究众说纷纭、渐失其本，经学为笺注之学、有支离附会等特点，加上东汉统治的黑暗、党锢之祸、黄巾起义、思想家对神学的批判、东汉的灭亡等，包括《易纬》在内的汉易象数学必然为玄学易学取代。^③

尽管有从不同方向对谶纬之学的批判，但谶纬经学的地位并没有什么动摇，如光武中兴后，在易学领域，古文费氏易学渐兴，但属于今文的象数易学特别是《易纬》的象数易学仍然占据主导地位，且广泛、深刻地影响着当时的社会政治和思想文化的发展。《白虎通义》吸收、借鉴《易纬》之说，构筑了一个以太初、太始、太素、三光、五行为次序的宇宙生成模式，即是其重要证据。^④例如：《白虎通义》以“天”（上帝）是至高无上的，人间的帝王就是“天”的儿子，即《白虎通义·爵》篇所谓“所以称天子何？王者父天母地，为天之子也”，此即本于《易纬·乾凿度》之“天子者继天理物，改正统一，各得其宜，父天母地，以养万民，至尊之号也”。《春秋·感精符》也说：“人主……父天母地，兄日姊月。”（《后汉书·李固传》注引）《白虎通义·天地》篇论天地万物的生成说：“始起先有太初，然后有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相连，视之不见，听之不闻，然后剖判，清浊既分，精曜出布，庶物施生，精者为三光，号者为五行。……故《乾凿度》云：‘太初者气之始也，太始者形始也，太素者质之始也。’”即直接依于《易纬·乾凿度》，故有学者说《白虎通义》与《乾凿度》都是讲的由无生有的唯心主义体

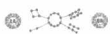


①[日]安居香山等《纬书集成》，河北人民出版社1994年版。

②边家珍《经学与谶纬》，《辽宁师范大学学报》2004年第4期。

③林忠军《论汉魏易学之嬗变》，《社会科学战线》2001年第5期。

④张涛《〈白虎通义〉与易学》，《周易研究》2004年第6期。



系。从谶纬神学发展到《白虎通义》的哲学体系是一脉相承的。

谶纬经学作为汉代社会的一种特殊文化现象，以经学的发展及特点为思想文化基础，以儒家以及儒生在汉代的社会地位为社会条件，并因此而形成了一个从民间走向官方的过程，并据此开创了经学大众化之路。这种谶纬经学具有经学与谶纬学的双重特征。从经学特征看，崇天、法古、宗圣、尊经等是汉代经学的主要特征，而这也正好是谶纬的主要特点。^①从谶纬学的主要特点看则是：以阴阳学说为其主体，发展了阴阳灾异说的神学目的论；以五行学说为骨架，形成了以五德终始学说为核心的历史循环论；以数的崇拜为前提，形成了把宇宙及其过程数字化，导致了数的神秘主义；以五方四时相结合为根据，形成了时间、空间及人伦物理相一致的世界有机图式理论。吕宗力曾从八十六种汉碑中分析了谶纬神学的孔子观（“素王说”）、谶纬神学的君权神授理论（“感生帝”、“特异风貌”、“符命”）、谶纬神学的政治历史观（“五德相生”等）、谶纬神学的灾异及祥瑞观念、两汉民间迷信颇甚等，从中也可看出谶纬经学的基本特征。^②《易纬》属于七纬之一，系谶纬经学的一个重要部分。

《易纬》作为谶纬经学的一个重要组成部分，也相应地具备了谶纬经学的一般特征，因而也自然而然地属于反神学思潮的首要批判对象。但是，通过分析发现，无论是《易纬》与官方经学还是与反神学思潮，在学术思想的联系方面，似乎都是同多于异。这固然因为它们都产生在汉代，因而具有了汉代学术思潮的一般特征，如在哲学思潮方面，它们都把自己哲学自觉或不自觉地奠定在气一元论的基础之上，然后共同高唱天人合一之学，遵守了汉代哲学的共同基调，特别是他们都利用了当时所能运用的科学成果，因而构成了它们深切的内在联系。但除此之外，恐因“《乾凿度》等七篇，皆《易纬》之文，与图谶之荧惑民志，悖理伤教者不同”（《四库全书总目题要·纬类·总要》）。因此，就经学而论，“足以羽翼经训”^③，虽然“神话经书，但经书的



①向晋卫《论汉代的谶纬之学》，《广西社会科学》2002年第5期。

②吕宗力《东汉碑刻与谶纬神学》，《学习与思考》1982年第5期。

③金鹗《纬候不起于哀平辩》，《诂经精舍文集》卷十二，中华书局1985年版，第351-352页。

内容、性格与作用仍然不变”^①。就科学而论，“它又包含有许多自然科学的精确成果”^②。此“俱未可诬”之作，当然具有不同于其他谶纬经学篇目之内容（顾实《重考古今伪书考》），例如郑玄易学天道观，即是以《易纬》为基础，通过改造《易纬》的本体论，以无为本、以气（太初）自生为出发点来解决宇宙起源问题，把宇宙演化看成是气化形变过程与阴阳相生过程的统一，即是对《易纬》象数同源一体论的深化；郑玄以《系辞》为据，改造《易纬》的易之四义，提出易简、交易、不易三义说，易之三义反映的是三个自然法则；把日月变化、天体运行视为阴阳形成、四时更替和万物兴衰的根据等^④，都可看成是承继了《易纬》的思想传统。张惠



图137 含有八卦图的隋十六符铁鉴^③

言曾对此有详论，尽管其说略有片面，如对《易纬·乾坤凿度》等的否定等。但对《易纬·乾凿度》等三书的肯定却足以说明《易纬》较诸纬独为醇正。

综上所述，《易纬》作为汉代广泛流行的一个民间《易》学派别，虽然只是一个流行于民间的《易》学支脉，但却在理论深度上具有了汉代《易》学象数学的最根本的东西。无论是就客观对象的本来面貌看，还是就人类认识自身的发展看，都始终坚持了“形及于变而象，象而后数”的原则。在其“象”论中，为了达到“立象尽意”和“取象比类”的目的，通过“因象明理”的明确的思维方式，它确定了“观物取象”、“索象画卦”、“画卦为象”



①金春峰《两汉思想史》，中国社会科学出版社1987年版，第350页。

②郑万耕《〈太玄〉与自然科学》，《中国哲学》第十二辑，三联书店1984年版，第81页。

③本书之图，主要来源于《易图讲座》等书，未一一注明。

④林忠军《试析郑玄易学天道观》，《中国哲学史》2002年第4期。



的卦“象”确立的历史过程。并由此出发，肯定“象成设位”，认定“取象比类”和“立象尽意”。实际上在人类认识史上比较全面而系统地论述了人类认识从形象思维阶段向抽象思维阶段的转变^①；它来之于《易传》而高于《易传》，是《易》学发展史上的重要贡献。至于它所发挥和发展的《易传》“数”论，不仅以明确的形式肯定了“以数统类”的理论意义，得出了“阴阳成数”的“数”的起源论；且通过认识自己，安置自己、神话自己的思辩途径，认定“天地之数，万源由也”，把万事万物看成是“数”的派生物。在此基础上，把“数”的作用推向绝对，推向神圣的地位，并通过卦爻之“数”得出了一个卦气体系，得出了“至德之数”的历史节律论。因此，通过“数”的歪曲形式，得出了自然界的有机性及社会史的规律性发展的结论。这“正如同在其他一切思维领域中一样，从现实世界抽象出来的规律，在一定的发展阶段上就和现实世界脱离，并且作为某种独立的东西，作为世界必须适应的外来的规律而与现实世界相对立，社会和国家方面的情形是这样”^②。这样，无论是《易》“象”或是《易》“数”，都实质上隐含着事物的内在规律性。为此，在《易纬》“象”论和“数”论的基础上得到了一个明确的结论，即“道”寓于象数之中。为了解这一“象、数”之中的“道”，笔者以“《易》一名而三义”为轴线，既分析了“《易》一阴一阳，合而为十五”之“象数”中之“道”，又分析了“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也”的“象数”中之“道”。所有这些，都是《易纬》高于《易传》而启迪孟、京《易》学的地方。因此，《易纬》即使不是“儒林之鸿宝”，也当被看作是“欲通”《易》者，舍此无由的必读之典（王鸣盛《蛾术篇·谶纬》）。

不容讳言，《易纬》象数学也有更加支离于汉《易》“象数思维模式”的地方，特别是它所运用和发挥的“象数思维模式”，是一种特殊的思维模式，即无论是“以数统数”，还是“取象比类”，都是将形象思维作为起点，从而展开其理论论述的。在这个过程中，虽然的确反映出两种思维形式的转



①大体说来，就整个人类认识来看，似乎可以划分为神的思维、形象思维和理论思维阶段。

《易纬》和《易传》论《易象》，可以看作是中华民族从形象思维过渡到理论思维的中间环节。

②恩格斯《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第42页。

变、诱导和相互补充的情形，并且也因此展开了许多有价值的论述，如其所论述的自然演化史观等，就可以看着是《易纬》象数思维模式的积极成果。这种形式的理论思维，既可以帮助整理、消化和提炼经验材料，又可以诱发、补充理性思维，因而值得肯定。

但是也应当看到，由于这种思维的前提和结论之间联系的松散性，由于其相互诱导的随机性，难免产生出属于非理性思维的神秘主义的东西，使自己走向反面。当然，对《易纬》的象数思维模式研究，必然应排除那种以书废言的现象，必然应坚持实事求是的原则，多做披沙检金的细致功夫，方能求得深意。

附录

历代《易纬》研究概述

对《易纬》的研究是在《易纬》从民间走向官学的过程中逐步展开的。对于这一逐步由小传统走向大传统的过程，各种学术力量、政治力量都有自己的评判，并开启了历史上《易纬》研究的传统。

一、经学时代的《易纬》研究

由于《易纬》这支《易》学派别从民间走向官方的过程性，以至后世研究者往往认为其是在儒家成为经学、《易》学立为西汉博士学后的产物，从而淡化了这一“过程”，淡化了这一“支属”，以至众说歧出。

（一）汉代研究：纬书，其中也包括《易纬》是否应成为官方意识形态

《易纬》从民间走向官方的过程与整个谶纬之学进入官方的过程基本一致。所以，尽管在起初并没有专门的《易纬》研究，但仍然可从汉人对谶纬的态度来看其对《易纬》的态度，如西汉成、哀时期，刘向父子即可看成是纬书的首批研究者。他们阅定九流，编撰叙录，总集六艺群书，别为《七略》，这是中国古代第一部综合性的图书分类目录。按《后汉书·张衡传》载：“刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无谶录，成哀之后，乃始闻之。”知刘向

父子没有著录《易纬》等谶纬之书。班固根据《七略》删取而成的《汉书·艺文志》也未著录谶纬之书，知也无《易纬》著录。清代学者张惠言即对此有所考论，他在《易纬略义序》中说：“刘歆之于《纬》，精矣。当其时，河、洛之文大备，而《七略》不著录，将以符命之学出于其中，在所禁秘耶？”夏曾佑更是肯定刘向父子见了谶纬文献而未著录：“刘歆为莽腹心，亲典中书，必与闻莽谋，且助成莽事，故为莽杂糅古书，以作诸古文经，其中主要之义即‘六经皆史’一语。盖经既为史，则不过记已往之事，不能如西汉之演图比讖，预解无穷矣。”^①方志平则在《谈谶纬文献》中对此详加考证，认为“《七略》、《汉书·艺文志》不著录谶纬文献，体现了编撰者的政治观念，同时也说明我国古典目录学在初创时期就已经充分表露出为统治阶级服务的阶级性”^②。

综合研究汉人对谶纬的态度，似可分为两种力量，一种是学术力量，一种是政治力量，尽管二者的界限并不是很明确，但还是可作某种区分。

从学术的研究看，又可分为两派，即守持派与反对派。对于反对派而言^③，《隋书·经籍志》曾谓汉世纬书大行，言《五经》者皆为其学，惟孔安国、毛公、王璜、贾逵之徒独非之，相承以为妖妄。在东汉，王充是谶纬的最大反对派，根据《论衡·实知》篇、《论衡·寒温》篇等的记载，王充已较为全面地批判了谶纬，其中《论衡·寒温》篇即可看成是对《易纬·稽览图》等的卦气说的批判。对于守持派，据《后汉书》《儒林传》、《方术传》等列传记载，许多名儒名流都“善图讖”、“尤善说图讖灾异”、“亦好图讖”、“又善凤角、星算、《河》、《洛》、七纬”等，就连经学大师贾逵、班彪父子、马融、郑玄等人都有所坚持，以至于“汉时碑刻多用谶纬成文”^④。据吕宗力考证，已知引用纬书的汉代碑刻达八十六种之多^⑤。如果强加分梳，则郑玄及其



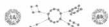
①夏曾佑《中国古代史》第三编第一章第六十二节，商务印书馆1933版。

②方志平《谈谶纬文献》，《文献》1993年第4期。

③徐兴无认为，批判分两个方面进行：首先是在神学方面，其次是经学内部的排挤。见徐兴无《谶纬与经学》，《中国社会科学》1992年第2期。

④清代著名金石家王昶语，引见吕宗力《东汉碑刻与谶纬神学》，《学习与思考》1982年第5期。

⑤吕宗力《东汉碑刻与谶纬神学》，《学习与思考》1982年第5期。



弟子宋均，遍注纬书，其中包括《易纬》，应看成是研究《易纬》的大家，属最大的学术守持派。吕凯的《郑玄之谶纬学》^①对此已有深入研究，此不述论。此外如东汉的经学大师贾逵曾利用图谶为《左传》争立学官（范晔《后汉书·贾逵传》），马融曾“会集诸生考论图纬”（范晔《后汉书·马融传》），都应对《易纬》有所论及。

从政治一途看，反对者有之，如桓谭、尹敏、张衡、荀悦等，他们都主要从政治上而不是从学术上研究谶纬，如《后汉书·桓谭传》载桓谭揭露谶纬的虚假：“今诸巧慧小才伎数之士，增益图书，矫称谶记，以欺惑贪邪，诋误人主，焉可不抑远之哉！”《后汉书·儒林传》记载尹敏认为谶纬非圣人所作：“谶书非圣人所作，其中多近鄙别字，颇类世俗之辞，恐疑误后生。”《后汉书·张衡传》记载张衡主张禁绝图谶：“衡以图纬虚妄，非圣人之法，乃上疏曰：‘……宜收藏图谶，一禁绝之，则朱紫无所眩，典籍无瑕玷矣。’”荀悦力辩谶纬之伪造，其《申鉴·俗嫌》篇曰：“臣悦叔父故司空爽辩之，盖发其伪也。”四圣的批判被刘勰《文心雕龙·正纬》称为“论之精矣”：“桓谭疾其虚伪，尹敏戏其浮假，张衡发其僻谬，荀悦明其诡诞，四贤博练，论之精矣。”

作为政治斗争的手段，学者如眭弘、夏侯胜、刘向、谷永、翼奉、京房等都曾在政治斗争中使用过这一武器，讲“革命”、“革政”、五德更代等。清代大学者王夫之即推崇善言《洪范》灾异而又与政治联系比较紧密的李寻是当时唯一具有远见卓识的人，甚至认为“历成、衰、平之三季，环朝野而如狂，所仅能言人之言者，一李寻而已，其他皆所谓人头畜鸣也”（王夫之《读通鉴论》卷5）。至于当政者，如汉宣帝主持召开石渠阁会议，“上亲称制临决焉”，把谷梁春秋立为博士学，即可看成是一种对“谶纬”化儒学的遏止（班固《汉书·宣帝纪》）；王莽、刘秀等则利用谶纬作起事斗争的工具，因而从政治斗争的需要出发进行政治研究，并对谶纬进行整理。王莽在篡汉的过程中即曾打算统一谶纬神学，将谶纬置于自己的控制之下；刘秀则更重视将谶纬法定地统一起来。据《后汉书·儒林列传》记载，尹敏、薛汉都曾“受诏



①吕凯《郑玄之谶纬学》，台湾商务印书馆1982年版。

校定图讖”。《后汉书·光武帝纪》还记公元56年(中元元年)光武帝“宣布图讖于天下”，把讖纬写成定本，使讖纬定型化，此后再不能增损改易讖纬。明帝时，樊儵受命“与公卿杂定郊祠礼仪，以讖记正《五经》异说”；《隋书·经籍志》还载明帝时“诏东平王苍正《五经》章句，皆命从讖”；又有曹褒“依准旧典，杂以《五经》讖记之文”，撰修“汉仪”。

最大规模的研究整理讖纬是白虎观会议。这次会议召开的背景是：汉武帝独尊儒术以后，设立《五经》博士，至东汉已立有十四博士：《易》有施、孟、梁、京氏四家，《书》有欧阳、大小夏侯三家，《诗》有鲁、齐、韩三家，《礼》有大小戴二家，《春秋》有《公羊》严、颜二家。于是发生了一经有数家、一家有数说的混乱情况，如果按刘勰“经正纬奇”的标准，这些博士经学显也成了纬学，实际上是“儒术”威胁了“儒学”。故汉章帝建初四年（公元79年）召集诸儒于白虎观，讲论《五经》同异，进行统一经义经说的的工作，且由汉章帝亲自裁决，做出结论。又命令班固将会议结论加以编辑，统一整理为《白虎通义》。《白虎通义》兼采今、古文经说及讖纬经说，成为皇帝钦定的经学教科书，在汉代具有极高的权威性。正是这次会议，使汉代的纬书研究，其中也包括《易纬》研究告了一个段落。

（二）魏晋南北朝：刘勰“按经验纬”与“酌乎纬”的评价原则

从政治上看，魏晋以后，因图讖往往被人们利用以作为篡夺政权、改朝换代的工具，故用与禁即成循环之势。但是，尽管官方禁讖纬，可并没有阻止人们对讖纬进行研究，也就是在魏晋南北朝时期，出现了研究讖纬的著名代表人物刘勰，他在《文心雕龙》中，于《序志》中即提出了“酌乎纬”的取用原则，并在正文中依次以“原道”、“征圣”、“宗经”、“正纬”为序，可见“讖纬”在当时的影响仍然很大。刘勰的基本出发点是“原道”、“征圣”、“宗经”，首段即论在有关“天命”之书，“真虽存矣，伪亦凭焉”，表明对此类著作的态度，反映了“酌乎纬”的前提条件。第二段是从纯粹“宗经”的角度阐明“纬书”的四伪，但仔细看来，“按经验纬”本身是否能

成为评价尺度即有问题。不过，沿着他的思路，“经正纬奇”、“纬多于经”、“托于孔子”、“先纬后经”的“四伪”并没有从内容上加以批判，而是说这些书“经足训矣，纬何豫焉？”换句话说，不宜以此“纬”配“经”。第三段即证明讖纬之书原来即“事以瑞圣，义非配经”，更不用说起于哀平之际的“东序秘宝，朱紫乱矣”之作了。所以，他在第五段陈述了前人对讖纬的批判，即“四贤博练，论之精矣”。据此，刘勰认为讖纬之学虽因其“事以瑞圣，义非配经”而“无益经典”，但并不能因此而否认其其它功用，如“事丰奇伟，辞富膏腴”“而有助文章”。

由此不难看出，刘勰研究讖纬的基本立场是要割断讖纬与“经”书的联系，而不是否定讖纬。他在“原道”、“征圣”、“宗经”之后首论“正纬”，正与当时的学风转变有关。因为到东汉中后期，郑玄已引《老》注纬^①，马融则提倡古文经学而始拒斥讖纬之学并兼注《老子》，说明儒家学风已开始转变；曹魏提倡刑名，则儒家礼教受到较强冲击；王弼、何晏用老庄思想讲《易经》，《易》与《老子》、《庄子》被并称为三玄，玄学盛极一时，大有与儒学争地盘之势；宋文帝时设立儒学、玄学、史学、文学四馆，说明玄学已然盛行，儒学礼制已经动摇；而非讖之议与禁讖之行又时时触动刘勰，于是《文心雕龙》起而卫道，“征圣”“宗经”，故不得不对讖纬进行辩证。

刘勰的这一思想宗旨还可从当时的私家目录著述中得到证明。《易纬》产生以后，在汉代没有进入目录学著述的著录范围。魏晋南北朝时期，私家目录著述不断发展，南朝宋王俭的《七志》和南朝梁阮孝绪的《七录》是其代表著作。《七志》将“阴阳家”归入“术数略”^②，并“术数”为“阴阳”，《易纬》等图纬文献进入“阴阳志”，成为古典目录对讖纬文献的首次分类著录。《七志》之后的《七录》合并《七略》中术数、方技二略为术伎录，《易纬》等于术伎录中单设为“纬讖部”，列于“天文部”之后，开讖纬书首次在古典目录中独立一部的先例。这一著录原则正与刘勰《文心雕龙》有同一宗旨。



①金春峰在《汉代思想史》中曾列大量证据证明郑玄引老注《易》。

②刘歆《七略》将“阴阳家”归入“诸子略”。

(三) 隋唐至清：经、纬互争而涉及《易纬》

由于屡经禁绝，《宋书·礼志一》已说东晋元帝时散骑常侍戴邈上表言“图讖无复孑遗于世”。但值得注意的是，《唐律疏义·职制》（卷九）虽规定禁止私家收藏“天文、图书、讖书、兵书”，“违者徒二年”。但疏议却解释说：“图书者，河出图、洛出书是也。讖书者，先代圣贤所记，未来征祥之书。”把其他讖书与“七纬”作了明确区分，“其纬候及《论语讖》不在禁限。”这一原则使“七纬”的地位颇为微妙。于是唐太宗贞观年间编纂的《隋书·经籍志》按经史子集四部分类，其中经部又分为十类，将讖纬类置于九经之后、小学之前，著录讖纬书十三部、九十二卷，通计六朝亡书合三十三部、一百三十二卷。从目录学著录意义上看，尽管《隋书·经籍志》认为讖纬文献“文辞浅俗，颠倒舛谬，不类圣人之旨”，列于经部也引来不少学者批评，但却体现了《易纬》等的“经学”地位，即如康有为《新学伪经考》卷十二所云：“纬书虽多诞奇之说，然出西汉以前，与今文博士说合。”此后，一直相沿至近代，如《开元群书四部录》、毋巽《古今书录》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、陈振孙《直斋书录解题》、马端临《文献通考·经籍考》、钱大昭《补续汉书艺文志》、朱彝尊《经义考》，一直到近代《中国丛书综录》等都如此。

清代经学家廖平曾强调宋儒对讖纬是“阴用其实而阳避其名”^①；欧阳修《论删去九经正义中讖纬孔子》、《唐书·礼志》、郑樵《通志》、晁公武《郡斋读书志》、洪迈《容斋随笔》、陈振孙《直斋书录解题》、黄震《日抄》等文献都在总体上否认讖纬；马端临《文献通考·经籍考》则引述胡寅“经所不载，虽有纬书讖记，屏而不用”，以明己意；王祯《青岩丛录》、胡应麟《四部正伪》还细为考辨，其中胡应麟的“讖”、“纬”有别论还影响深远。

从目录学角度看，《易纬》在目录学著录中有一个逐渐归于“经学·易类”的过程，如南宋晁公武《郡斋读书志》、明祁承燾《澹生堂书目》、清孙



^① 《诗纬训纂序》，见胡薇元《玉津阁丛书甲集》，1920年至1921年大兴胡氏玉津阁刊本，第4页。

星衍《孙氏祠堂书目》等均把《易》纬附列于经部易类。《四库全书总目》所录《易》纬八种十二卷也“以其无可附丽，故著录于易类之末焉”（《四库全书总目·经部·易类·附录·易纬》按语）。据马端临《文献通考·经籍考》（卷一百八十八·经籍考十五）言，他一方面是“录其见存，立于六经之下，以备异说”，即不是作思想研究；但另一方面又分析说：“今纬书存者独《易》，而《含文嘉》乃后人著为占候兵家之说，与诸书所引《礼纬》乖异不合，故以《易纬》附经，移《含文嘉》于五行。”即明显地把《易纬》与其他诸纬划开。或许正因为有这一历史基础，皮锡瑞在《经学历史》中曾说：“图讖本方士之书，与经义不相涉；汉儒增益秘纬，乃以谬文牵合经义，其合于经义者近纯，其涉于讖文者多驳。故纬，纯驳互见，未可一概诋之。其中多汉儒说经之文，如六日七分出《易纬》，周天三百六十五度四分度之一出《书纬》，夏以十三月为正云云出《乐纬》，后世解经不能不引。”这或许是《易纬》等的研究一直入于“经学”的阐明。

《易纬》的这种微妙地位，使其得以不绝于世：《隋书·王劭传》记王劭引有《易坤灵图》文，《隋书·文学传》记诸葛颖精《易》纬。至唐代，《旧唐书》记则有孔颖达、李善注疏杂引《易纬》等，至有《五经正义》、《文选注》、《开元占经》以及各种类书中保存了《易纬》。到宋代，虽然欧阳修《论删去九经正义中讖纬札子》谏议“悉取九经之疏，删去讖纬之文”而未得实行；魏了翁虽撰《九经要义》尽删讖纬之文，但并未旁及他书。所以，《易纬》等的经学地位并未从根本上动摇。

自隋而后，诸家在对讖纬进行的综合研究中，多旁及《易纬》，可算是对《易纬》进行的研究。清朱彝尊《经义考》中曾详细列举了诸家要论。归纳起来，诸研究涉及以下问题：讖纬的名义和起源、“讖”与“纬”的关系、讖纬的篇目及解题、讖纬与经学的关系等。其中重点是讖纬与经学的关系。在这些研究中，少量是单独研究《易纬》的，如清王鸣盛《蛾术编》、清俞正燮《癸巳类稿》等都有专论，主张“讖”与“纬”无别，而明胡应麟《四部正伪》、明孙穀《古微书》、清《四库全书总目提要》等则主张“讖”与“纬”有别，强调纬以配经。

综而论之，从对《易纬》的研究而论，可从以下四个方面进行评价：

一是对包括《易纬》在内的纬书进行辑佚整理研究，其中特别是明清学者为后世的研究奠定了坚实的基础，如明代《永乐大典》中保存有《易纬》、孙穀《古微书》、《四库全书》所辑《易纬》、黄奭《汉学堂丛书·通纬逸书考》、薛寿《学诂斋文集》卷下《书通卦验郑注后》及刘毓崧《通义堂文集》卷二《书易纬通卦验郑注后》、张惠言《易纬略义》等，另有有关校勘著作如孙诒让《札迻》校勘郑玄所注《易纬》六种等等，杨权在《纬研究述略》^①、其他学者在各自的相关研究中都已有详细介绍，此不伸论。

二是对包括《易纬》在内的纬书进行综合研究，如明末清初学者顾炎武《日知录》（有文渊阁本）卷三十中有《图讖》一篇；有作为“纬书史研究的开端”而“值得称道”^②的蒋清翔于1897年发表了《纬学源流兴废考》^③。该书搜罗了若干史料，按照“名义”、“燔禁”、“师承”、“论说”等部分讨论了纬书的有关问题，并加有编者见解。其他如朱彝尊《经义考》卷二百九十八的《说纬》等，也都对《易纬》有所讨论。

三是专门研究《易纬》，如张惠言的《易纬略义》，对《易纬》要义分目做了简要勾勒，并对文字做了若干有价值的校定；庄忠械撰《易纬通义》八卷，对《易纬》内容进行了较深入研究；孙诒让的《札迻》，对《易纬》七种进行非常精细校订；吴翊寅的《易纬考》，论证“《易纬·乾凿度》为孟喜所述，《稽览图》、《通卦验》皆京房所述”。所以，这些研究，都应是现今的研究应予借鉴的。

四是对诸纬进行比较研究，区分高下。如龚自珍即对《易纬》和《春秋纬》进行对比，他在《最录〈春秋元命苞〉遗文》中认为“《春秋纬》于《七纬》中，最遇古义矣。……诸大义往往而在”。而在《最录〈易纬是类谋〉遗文》中则认为：“《易纬》最无用……以为今筮家言值日者之祖。”^④其他如张



①杨权《纬研究述略》，《中国史研究动态》2001年第6期。

②[日]安居香山《纬书思想研究的历史及其课题》，见辛冠洁等编《日本学者论中国哲学史》，中华书局1986年版，第232页。

③此书有上海古籍出版社1996年影印本；新出姜忠奎《纬史论微》作为附录收有此书，上海书店2005年版。

④龚自珍《龚自珍全集》，上海古籍出版社1975年版，第250-251页。



惠言则在对《易纬》诸书进行的比较中确定其地位，谓“《稽览图》论六日七分之候，《通卦验》言八卦晷气之应，此孟、京氏阴阳之学；《乾凿度》论乾坤消息，始于一，变而七，进而九，一阴一阳，相并而合于十五，统于一元，正于六位，通天意，理人伦，明王度，盖易之大义条理毕贯，自诸儒莫能外之。其为夫子之绪论，田、杨以来先师所传习，较然无疑。……如此三书者，治《易》者盖可忽乎哉？”^①



^①张惠言《易纬略义序》，见《茗柯文编》，上海古籍出版社1984年版，第56-57页。

二、清末民初过渡时期的《易纬》研究

清末民初，随着儒家学说地位的变化，《易纬》研究逐渐摆脱经学羁累，开始了由经学时代向后经学时代的过渡，这一历史转变过程，可以康有为等为代表加以说明。

康有为是从传统儒生转变为近现代思想家的一个过渡性人物，他于光绪辛卯（1891年）间作《郑康成笺信讖纬论》一文批评郑玄讖纬兼修，在一定程度上体现出其尊经思想。康有为认为：统言“讖纬”是“不辨黑白”。“七经纬者三十六篇”，“凡今学家之说皆合”，即使不是孔子所作，“亦必孔门弟子支流余裔之所传也”。其中的怪异之说，只是一种适应时代的手段，“盖时主不信儒，儒生欲行其道，故缘饰其怪异之说”。而“后世儒术尊明，诚觉前人之迂怪，而未识创始之难也。不然，黄老之后，继之以佛，儒学其能兴哉”。至于“讖书”，“其书与纬书相刺谬，与今学悖驰。”所以，“夫讖之浅俗不足攻，纬则渊源弥远，可不攻也”。不难看出，康有为以尊经的理路区别纬、讖，并认为纬则“合于今文家之说”，“其来已远”，属自晚周秦汉儒生所传经说；而“讖”则为“刘歆王莽所伪作”^①。

到20世纪初，皮锡瑞在《经学历史》（首刊于光绪三十三年，即1907年）中多处论及讖纬，已具有了近代历史学研究的意味。在他看来，讖纬体现了一种齐学的“天人之学”传统，具有“匡正其主”的社会政治功能，用今人的眼光非议古人是不对的；讖纬的形成是一个历史过程，不能统言起于哀平；讖纬的内容也是“纯驳互见”的，全盘否定当然不对。^②应该说，这已是把讖纬当作学术研究的对象而不是作为尊经的对象了，与康有为的尊经是大异其



^①康有为《万木草堂遗稿》，成文出版社1976年版，第8-9页。

^②皮锡瑞《经学历史》，中华书局1981年版，第106、108-109页。

趣的。

几于皮锡瑞同时的刘师培于光绪三十一年（1905年）发表了《讖纬论》一文，被学界认为是20世纪对讖纬进行专业研究的开始。他不仅把讖纬起源推到太古，一改传统认知；而且从补史、考地、测天、考文、征礼五个方面考察了讖纬的价值。用现在的话来说，就是说讖纬有史学、天文、地理、文字学、礼仪等方面的价值。^①从基本理论倾向看，他将讖纬作为一个整体来研究；从研究的价值取向上看，已具有现代学术研究的雏形，如他区别了学术传统的地域性，即“大约齐学多信讖纬，鲁则不信讖纬”；他分析了讖纬的历史文化渊源，即“犹存苗俗之余风，是为方士家言”；他同样把讖纬的形成看成是一个历史过程，即“讖纬之言，起源太古。然以经淆纬，始于西京；以纬俚经，基于东汉”；强调“经自为经，纬自为纬”，坚决割断二者的联系以利于科学研究等。^②所以，有学者认为“刘氏的独到之处还在于，他不再用传统经学的眼光来评价讖纬，而把讖纬当作历史研究的资料，指出了讖纬的学术价值”^③。

章太炎是一个出经学而入于近现代思潮的特殊人物，他对讖纬的看法直接反映了那一时代的转变，认为讖纬是“西汉末年才出现，大概是今文学家弟子迎合当时嗜好推衍出来的”；“汉代学者以为古代既有‘经’必有‘纬’，于是托古作制，造出许多‘纬’来；同时还造了‘讖’”，二者皆充满着“宗教”意味^④。因此，“纬与经本应分类”，纬书“不得不以入经部”，已入于经部则是一个应该改正过来的错误，因为“纬书非儒家言，乃阴阳家言”。王俭“以术数略改为阴阳志，而收入纬书”，“以纬书与阴阳家、刑法家同列，不入经典”是“王氏之卓识也”^⑤。

这样，对于讖纬的研究，其中包括对于《易纬》的研究，经过清末民初诸家的努力，已完全走出了经学时代，实现了向后经学时代的转变。这一时



①任蜜林《百年来中国讖纬学的研究与反思》，《云梦学刊》2006年第2期。

②刘师培《讖纬论》，见《刘师培全集》，中共中央党校出版社1997年版。

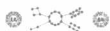
③徐兴无《讖纬文献与汉代文化构建》，中华书局2003年版，第81页。

④章太炎主讲，曹聚仁记述《章氏国学概论》之《经学的派别》，学林书店1971年版，第31页。

⑤章太炎《国学讲演录》之《经学略说》，华东师范大学出版社1995年版，第48-50页。

期，廖平、黄侃等学人也都对讖纬有所研究，从不同的侧面促成了这一转变，如黄侃的《文心雕龙札记》中即对讖纬与经的关系、讖纬的古史起源等进行了现代疏说。此外，这一时期的研究者中，不少人都有过出国求学的经历，选用了西方现代的治学方法，促成了讖纬之学研究的现代转型。

这一时期的学者也有对《易纬》进行专门研究的，如叶德辉著《易通卦验节候校文》，在文字校勘方面即有贡献。



三、20世纪20年代以来的现代《易纬》研究

20世纪20年代以后，谶纬研究逐步成为一门专门的学问，甚至产生了学术专家，如姜忠奎、陈槃等。仔细分析，20世纪20年代以来的研究有一个从历史学而演进为多学科研究、从对谶纬的综合研究到专业研究发展的过程，其中还有一个将思想研究逐渐集中到对《易纬》研究的过程。

就对包括《易纬》在内的纬书的综合研究而论，顾颉刚著《汉代学术史略》，陈延杰的《谶纬考》^①，周予同的《纬书与经今古文学》、《谶纬中的孔圣与他的门徒》、《谶纬中的“皇”与“帝”》等文^②，吕思勉的《图谶纬书三皇说》^③，冯友兰《中国哲学史》^④中的《纬书的世界图式》，陈槃的系列成果等，都对纬书进行了深入研究，其中也涉及《易纬》。这类研究者还可列出不少，并有研究作品传世。杨权在《谶纬研究述略》^⑤已有详细阐明，此不述引。

中华人民共和国成立后的很长一段时间，大陆学术界基本停止了对《易纬》的研究，虽然在侯外庐的《中国思想通史》(第二卷)、任继愈的《中国哲学史》中有对谶纬的分析研究，但总的说是分析研究不够，否定过多，这一点已被不少学者指出。

20世纪80年代，钟肇鹏著《论谶纬神学和阶级斗争》及《〈周易乾凿度〉的哲学思想》，刘修明著《经纬与西汉王朝》，吕宗力著《从汉碑看谶纬神学



①发表于《东方杂志》1924年第21卷第6号。

②均收入朱维铮编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版。

③收入《吕思勉读书札记》，上海古籍出版社1982年版。

④此书初为美国麦克米伦公司1948年英文版，北京大学出版社于1985年出版了中文版。考虑到其所论纬书的思想基本一致，故此引用均出自《中国哲学史新编》，人民出版社1998年版，下同。

⑤杨权《谶纬研究述略》，《中国史研究动态》2001年第6期。

对东汉思想的影响》^①等；任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉卷·纬书综述》（钟肇鹏撰），金春峰著《汉代思想史·谶纬在哀平时期的泛滥及其思想意义》，萧蓬父、李锦全主编《中国哲学史·董仲舒与谶纬神学》，冯契著《中国古代哲学的逻辑发展·易纬与扬雄之象数学》，朱伯昆《易学哲学史·〈易纬〉和象数之学》^②等，研究的焦点已集中于《易纬》，包括分析《易纬》象数学的结构和元气发生的理论，探讨《易纬》与汉代宇宙论哲学思想的关系等，如认为“这种思维模式可以把哲学与宗教、科学与迷信奇妙地结合在一起”。而且，《易纬》是“思想史和易学史上的一个重要发展环节”^③，“应当把谶纬作为汉末的社会思潮来加以分析，而不应作为误入歧途的思想垃圾简单摒弃”^④。

20世纪90年代以来，由于纬书研究出现了高潮，其中对《易纬》的研究也日益深入。其间的主要著作有钟肇鹏的《谶纬论略》、李中华的《纬书与汉代文化》、王步贵的《谶纬文化新探》、冷德熙的《超越神话 纬书政治神话研究》、徐兴无的《谶纬文献与汉代文化建构》、林忠军的《易纬导读》等^⑤专著。李中华从文化学上探讨了纬书的名称及价值，纬书与汉代经学、哲学、伦理、科学、文学艺术及汉代神话等方面的关系问题。王步贵也从文化学的角度探讨了谶纬与元气、辩证法、象数、卦气、阴阳、宗教等方面的关系。冷德熙主要从政治神话的角度对纬书中的神话作了分析；徐兴无主要从文献学方面分析了谶纬在汉代文化构建中所起的作用。



①钟肇鹏《论谶纬神学和阶级斗争》，见《中国哲学》第2辑，三联书店1980年版；钟肇鹏《〈周易乾凿度〉的哲学思想》，《社会科学研究》1983年第1期；刘修明《经纬与西汉王朝》，见《中国哲学》第9辑，三联书店1983年版；吕宗力《从汉碑看谶纬神学对东汉思想的影响》，见《中国哲学》第12辑，人民出版社1984年版。

②任继愈《中国哲学发展史·秦汉卷》，人民出版社1985年版；金春峰《汉代思想史》，中国社会科学文献出版社1987年版；萧蓬父、李锦全主编《中国哲学史》，人民出版社1982年版；冯契《中国古代哲学的逻辑发展》，上海人民出版社1984年版；朱伯昆《易学哲学史》，北京大学出版社1986年版。

③任继愈《中国哲学发展史·秦汉卷》，人民出版社1985年版，第40页、第15页。

④金春峰《汉代思想史》，中国社会科学文献出版社1987年版，第335页。

⑤钟肇鹏《谶纬论略》，辽宁教育出版社1992年版；李中华《纬书与汉代文化》，新华出版社1993年版；王步贵《谶纬文化新探》，中国社会科学出版社1993年版；冷德熙《超越神话 纬书政治神话研究》，东方出版社1996年版；徐兴无《谶纬文献与汉代文化建构》，中华书局2003年版；林忠军《易纬导读》，齐鲁书社2002年版。



这一时期出现了大批研究谶纬的论文，形成了数量多、视角广的局面，如徐兴无的《谶纬与经学》、钟肇鹏的《谶纬与齐文化》、陈其泰的《两汉之际阴阳五行说和谶纬说的演变》、刘泽华的《汉代〈纬书〉中神、自然、人一体化的政治观念》、方志平的《谈谶纬文献》、李学勤的《〈汉书·李寻传〉与纬学的兴起》、易建贤的《论〈文心雕龙·正纬〉的“文之枢纽”观》、李建国的《谶纬与经学训诂》、张广保的《纬书与汉代政治》、黄金鹏的《纬书与汉魏六朝文论》、张俊峰的《谶纬与东汉社会思潮略议》、王焕然的《谶纬的流行及其对汉赋的影响》、王克奇的《齐地的方士文化与汉代的谶纬之学》、孙蓉蓉的《〈正纬〉与谶纬——〈文心雕龙·正纬篇〉辨正》、杨清之的《论刘勰“正纬”的理论价值》^①、边家珍的《经学与谶纬》、王仲修的《谶纬对秦汉政治的影响》、唐辉的《论知识纬学与文学用纬——刘勰正纬观的文化再解读》、夏惠绩的《〈文心雕龙·正纬〉辨疑》等^②。仅由中国学者撰写的研究综述即有五篇之多，如杨权的《谶纬研究述略》、任蜜林的《百年来中国谶纬学的研究与反思》^③等，反映出纬书研究的广泛而深入，这些研究同时也涉及到对《易纬》的研究，并且是多角度的，如有学者从文学的角度研究，认为以人文学观念为思考背景，诸纬之文应看成是五经之文的中古发展，这既意味着是五



①徐兴无《谶纬与经学》，《中国社会科学》1992年第2期；钟肇鹏《谶纬与齐文化》，《管子学刊》1993年第3期；陈其泰《两汉之际阴阳五行说和谶纬说的演变》，《孔子研究》1993年第4期；刘泽华《汉代〈纬书〉中神、自然、人一体化的政治观念》，《文史哲》1993年第1期；方志平《谈谶纬文献》，《文献》，1993年第4期；李学勤《〈汉书·李寻传〉与纬学的兴起》，《杭州师范学院学报》1996年第2期；易建贤《论〈文心雕龙·正纬〉的“文之枢纽”观》，《贵州教育学院学报》1998年第4期；李建国《谶纬与经学训诂》，《河北师院学报》1996年第3期；张广保《纬书与汉代政治》，《原道》1998年第5辑；黄金鹏《纬书与汉魏六朝文论》，《北京大学学报》1999年第4期；张俊峰《谶纬与东汉社会思潮略议》，《河北学刊》2001年第3期；王焕然《谶纬的流行及其对汉赋的影响》，《内蒙古社会科学》2002年第5期；王克奇《齐地的方士文化与汉代的谶纬之学》，《管子学刊》2004年第4期；孙蓉蓉《〈正纬〉与谶纬——〈文心雕龙·正纬篇〉辨正》，《南京大学学报》2004年第4期；杨清之《论刘勰“正纬”的理论价值》，《海南师范学院学报》2002年第3期。

②边家珍《经学与谶纬》，《辽宁师范大学学报》2004年第4期；王仲修《谶纬对秦汉政治的影响》，《黑龙江教育学院学报》2004年第2期；唐辉《论知识纬学与文学用纬——刘勰正纬观的文化再解读》，《延边教育学院学报》2005年第5期；夏惠绩《〈文心雕龙·正纬〉辨疑》，《语文学刊》2006年第7期。

③杨权《谶纬研究述略》，《中国史研究动态》2001年第6期；任蜜林《百年来中国谶纬学的研究与反思》，《云梦学刊》2006年第2期。

经所言之道与理的进一步推衍，又意味着是五经在言语艺术层面即文饰水平方面的进一步提高，例如关于道的思考，《易传·系辞传》云：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”《易纬·乾凿度》则云：“昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相混成而未相离。”对以上引文，有学者即以为任何不怀偏见的接受者都会更倾向于接受后者。要而言之，前者语汇极简而后者语汇丰繁，前者规模局促而后者规模开阔，前者思维环节较少而后者思维环节较多，前者直观独断而后者思辨讲理，等等。事实上，诸如此类的合理发挥在纬书中并不鲜见。设若无此类系统而通俗化的发挥，五经走出庙堂秘书而深广植根于广大士民之心恐怕是难以想象的。^①

从20世纪80年代以来，对《易纬》的专门研究也日益深入，出现了一批专门研究《易纬》的论文文献，计有丁培仁的《〈易乾凿度〉思想初论》、钟肇鹏的《〈周易乾凿度〉的哲学思想》、萧洪恩的《“由气体到气用”——易纬宇宙演化论试析》、罗锡冬的《〈易〉纬的朴素辩证法思想》、王步贵的《〈易纬与辩证法〉》、余敦康的《〈易纬〉的卦气理论与文化理想》、李学勤的《〈易纬·乾凿度〉的几点研究》与《论〈易纬·乾元序制记〉》、丁四新的《“易一名而含三义”疏辨》、张涛的《略论〈易纬〉的易学思想》^②、邢文的《〈太一生水〉与〈淮南子〉：〈乾凿度〉再认识》、高怀民的《〈易纬·乾凿度〉残篇文



①唐辉《论知识纬学与文学用纬——刘勰正纬观的文化再解读》，《延边教育学院学报》2005年第5期。

②丁培仁《〈易乾凿度〉思想初论》，《四川大学学报》1982年第3期；钟肇鹏《〈周易乾凿度〉的哲学思想》，《社会科学研究》1983年第1期；萧洪恩《“由气体到气用”——易纬宇宙演化论试析》，《中国哲学史研究》1987年第1期；罗锡冬《〈易纬〉的朴素辩证法思想》，《求索》1989年第5期；王步贵《〈易纬与辩证法〉》，《甘肃理论学刊》1992年第2期；余敦康《〈易纬〉的卦气理论与文化理想》，收入《国故新知——中国传统文化再诠释·纪念汤用彤先生诞辰百周年论文集》，北京大学出版社1993年版；李学勤《〈易纬·乾凿度〉的几点研究》，见《古文献丛论》，上海远东出版社1996年版；丁四新《“易一名而含三义”疏辨》，《中国哲学史》1996年第3期；张涛《略论〈易纬〉的易学思想》，《河北学刊》1999年第2期。

解析——西汉形上思想的成就》、张健捷的《〈易纬·乾凿度〉的哲学思考》、林忠军的《〈易纬〉宇宙观与汉代儒道合流趋向》、刘彬的《〈易纬〉八卦卦气思想初探》、萧洪恩的《“元气”演化史观——〈易纬〉的自然史观研究》、任蜜林的《论〈易纬〉对〈周易〉经传的阐释》、萧洪恩的《〈易纬〉数论的思维模式研究》、林金泉的《易纬六十四针流转注十二辰表研究》等。此外还有在相关著述中的研究，如王铁在其《汉代学术史》中对“讖”与“纬”及其产生问题做了比较深入的辨析，并重点讨论了《易纬》；尚秉义出版了《易纬》^①、林忠军出版了《易纬导读》，说明《易纬》研究已走上专业化道路，并有博士研究生以《易纬》作为博士论文选题，如刘彬博士即作有《易纬占术研究》。

20世纪80年代以来，对《易纬》的研究还具有国际化趋势。对此，日本学者安居香山即指出：“对纬书的重视，不限于日中两国，其范围已扩展到全世界。这是因为在深入进行中国的历史、文化、思想的研究时，越来越清楚地看到不能忽视纬书的存在。另一方面，任何一门学术都在日益向国际性方向发展，这也是其原因之一。”^②其中对于《易纬》，除在对诸纬研究中有涉及外，仅日本即有铃木由次郎的《汉易研究》一书专辟《讖纬学和易纬》一章，对《易纬》的各个方面进行了考察；武田时昌的《〈易纬坤灵图〉象数考》和《关于〈易纬乾元序制记〉所载易纬佚文》，向《易纬》为后世伪作说提起挑战，并有《京房的灾异思想》、《纬书历法考——前汉末の经学と科学の交流》（收入《纬学研究论丛——安居香山博士追悼》）等文；池田秀三《读



通卦验郑注札记》（收入《纬学研究论丛——安居香山博士追悼》）等。^③

①邢文《〈太一生水〉与〈淮南子〉〈乾凿度再认识〉》，《中国哲学》第二十一辑，辽宁教育出版社2000年版；高怀民《〈易纬·乾凿度〉残篇文解析——西汉形上思想的成就》，《周易研究》2001年第1期；张健捷《〈易纬·乾凿度〉的哲学思考》，《周易研究》2002年第1期；林忠军《〈易纬〉宇宙观与汉代儒道合流趋向》，《哲学研究》2002年第10期；刘彬《〈易纬〉八卦卦气思想初探》，《周易研究》2004年第6期；萧洪恩《“元气”演化史观——〈易纬〉的自然史观研究》，《周易研究》2003年第4期；任蜜林《论〈易纬〉对〈周易〉经传的阐释》，《周易研究》2006年第3期；萧洪恩《〈易纬〉数论的思维模式研究》，《周易研究》2006年第3期；林金泉《易纬六十四针流转注十二辰表研究》，台湾《汉学研究》第6卷第2期，1988年版；王铁《汉代学术史》，华东师大出版社1995年版；尚秉义《易纬》，新疆人民出版社2000年版。

②[日]安居香山《纬书思想研究的历史及其课题》，见辛冠洁等编《日本学者论中国哲学史》，中华书局1986年版，第221页。

③杨权《讖纬研究述略》，《中国史研究动态》2001年第6期。

后记

万事开头难，这对笔者的《易纬》研究来说，是恰当的。回忆20年前的初始研究，至今仍难以忘怀。最初的研究是困难的，在手头没有任何资料的情况下，用手抄录、注释、眉批，如此经历了近一年的努力，完成了八大本的首次阅读笔记，掌握了对《易纬》进行初步研究的基本资料。在研究过程中得到了恩师萧蓬父、唐明邦、李德永的精心指导，并先后拜访了刘蔚华等前辈学者，他们也都曾亲切地进行指导，并提出了宝贵的建议。根据这些指导性建议，笔者即提出了明确的研究计划：

第一，先写综述。由于《易纬》与整个纬书有不可分割的联系，因而在写《易纬》研究综述之前，先写了《纬书研究综述》，并刊于《国内哲学动态》1986年第3期上。在这个综述的基础之上，确定了写《易纬研究综述》的基本要求，力图网罗明、清以来诸学者如胡应麟、孙穀、朱彝尊、全祖望、阮元、徐养原、汪继培……皮锡瑞、廖平、刘师培等等的研究成果；综述“五四”以来的全部成果，如顾颉刚、陈槃、徐复观等人的研究见解；还有日本学者如安居香山、中村璋八等的观点，凡涉及者，综其论点，评其得失，借以寻找自己立论的出发点。

第二，坚持科学世界观的指导，以历史解释迷信，剥落《易纬》的神秘光环，以科学精神反思历史，实现“会当凌绝顶，一览众山小”的目标。

第三，对历史的还原。这不是仍旧贯，而是如实地对其思想实质或学术发展水平的质、量、度加以揭示，从难上见功夫，力图在其庞杂体系与古老玄语的外壳中，找到其相互关联的、具有表现于特殊运用（个性）中的带有普遍（共性）意义上的东西，找到其原有的而不是代造的命题、范畴以及逻辑的思维模式（思维的格）等等。



第四，在研究《易纬》的过程中，采取撒大网、迂回战、包围战的形式；而在具体的写作过程中，采用拧拳头、打攻坚战、堡垒战的形式，攻其一点，试图突破。因而在写作过程中，去枝蔓、显主干，最后凝结成自己的研究主题。

然而，当时的一腔热血，使笔者走上了支援边远地区建设的工作之路，且一干就是近二十年。直到2002年才有机会重拾挚爱，“收拾旧山河”，把原有的研究继续下来。然而，近二十年来的《易纬》研究已取得了丰硕成果，不仅国内学者从宏观到微观地对《易纬》进行了研究，而且一批海外研究著述被译为汉文在国内出版发行，形成了《易纬》研究的不小高潮。通观这些《易纬》研究，在基本思路、基本方法等方面都取得了突破。正是在消化吸收这些新成果的基础上，通过近两年的努力，以形成于当年的基本思想框架为主体的《易纬文化揭秘》就这样出炉了。虽然企图在对《易纬》的研究方面有所突破、有所贡献，但因自己的水平、能力的限制，加之见闻不博，于是对《易纬》的研究，仅仅是心向往之而已。当年业师唐明邦曾多次告诫作文要“千锤百炼，死去活来”，现在看来，笔者还没有做到。不过，笔者仍然希望这一努力能有引玉之功，甚至能引起方家群起而攻之。在此，我谨向给予我支持的各位导师、专家学者致以诚挚的谢意，特别是感谢中国书店出版社的帮助与支持。

萧洪恩

丙戌仲冬于武汉南湖荒斋